صدر حديثًا

مجموعة مؤلفين

20 فبراير

ومآلات التحوّل الديمقراطي في المغرب

انبثقت في عام 2011 فرصة تاريخية للتغيير بالمغرب، غداة الربيع العربي وانطلاقة حركة 20 فبراير التي لا يمكن فصلها عن تحولات عميقة عرفها المجتمع المغربي في العقود الأخيرة. وبعد مرور بضع سنوات على انطلاقة هذا الحراك، لا تزال هذه الفرصة التاريخية تطرح نفسها أمامنا سؤالًا مستعصيًا؛ ذلك أنها، في الآن ذاته، فرصةٌ لاستقصاء جذور انبثاق حركة تغيير قوامها الشباب والقوى الحية بالمجتمع، وتفاعلاتها، ومآلاتها، وبروز حركة مضادة لكبْح جماح الحركة الأولى والتحكم فيها وفي وتيرتها والحفاظ على التوازنات القائمة وضمان استدامتها؛ ومن ثمّ انفتاح الغد أمام مستقبلات ومآلات متعددة. يطرح هذا الكتاب هذه الأسئلة وغيرها، ويروم بلورة منظور جديد ومبتكر للنظر في إشكالية التحول الديمقراطي بالمغرب، يساهم في إرساء أسس النقاش العام بشأنها.

محمد غالي | Mohammed Ghaly*

علماء الشريعة ومنجزات الطب الحديث: التحديات الأخلاقية في عصر الجينوم نموذجًا

Sharia Scholars and Modern Medical Advancements: Ethical Challenges in the Age of Genomics as Example

ملخص: نسعى في هذه الدراسة التحليلية لتتبع الأفكار التي حاولت أن تعالج سؤال دور الشريعة ودراستها في ظلّ منجزات العلوم الطبية والحيوية الحديثة، خاصة في عصر الجينوم. ليس الهدف من الدراسة إصدار أحكام فقهية تتعلق بقضايا معينة، وإنما بالأساس استجلاء تصورات الفقهاء المعاصرين ومواقفهم حول أسئلة تتعلّق بدور الشريعة في زمن الحداثة ممثلًا بمنجزات الطب الحديث التي حوّلت كثيرًا من «المستحيلات» القديمة إلى «عاديات» في حياة البشر اليوم. فكيف حاول الفقهاء المعاصرون المحافظة على دور للشريعة الإسلامية في هذا المجال الجديد؟ وما طبيعة هذا الدور وما حدوده؟ نحاول استقصاء الجوانب المختلفة لهذا الدور المفترض للشريعة، وفق تصور الفقهاء المعاصرين، والتطورات التاريخية التي طرأت على هذا التصور مع بزوغ عصر الجينوم. وفي الجزء الأخير من الدراسة، نطرح بعض الأفكار النقدية والمقترحات ذات الصلة بموضوع البحث.

كلمات مفتاحية: علوم طبية، بيولوجيا، علماء الشريعة، الفقهاء المحدثون، أخلاقيات.

Abstract: This study offers an analytical overview of discussions about the possible role of Sharia in the age of modern biomedical advancements, especially genomics. Rather than judging specific issues from a normative juristic perspective, the main aim of this study is to explore the perceptions of contemporary Muslim jurists and their standpoints on questions related to the role of Sharia in the modern age. Modernity is epitomized here by the breathtaking biomedical advancements which have transformed many of old 'impossibilities' into today's 'routine'. In this regard, this study examines how contemporary Muslim jurists have tried to preserve a role for Islamic Sharia and how this role is conceived of at the dawn of the genome age. The last part of the article is dedicated to presenting some critical remarks about the main themes of this study.

Keywords: Medical Science, Biology, Sharia Scholars, Modern Jurists, Ethics.

* أستاذ الأخلاق الطبية والحيوية في الإسلام، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر.

Professor of Islam and Biomedical Ethics at the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE), College of Islamic Studies, Hamad Bin Khalifa University in Doha, Qatar.

مقدمة: السياق التاريخي: دور الدين في ظلّ منجزات العلوم الطبية والحيوية

مع بدايات القرن العشرين تقريبًا، بدا واضحًا أنّ التطورات المتسارعة في مجال العلوم الطبية والحيوية، وما تنتجه هذه العلوم من آليات وتقنيات، سيتخطّى أثرها المجال العملي والتجريبي البحت؛ وذلك بسبب طرحها لعدد من الأسئلة والإشكالات التي تتطلب معالجات أخلاقية جادة. وقد حاولت الفلسفات والأديان التعامل مع هذه الأسئلة والإشكالات، بوصفها جزءًا من دورها التاريخي في تقديم أطروحات وإجابات عن اهتمامات البشر وهمومهم، وسعيًا كذلك لإثبات أنّ هذه الفلسفات والأديان لا يزال بإمكانها العمل والتأثير في ظلّ عصر الحداثة وما يحمله من تحديات جديدة. وقد شهد العالم الغربي (الولايات المتحدة الأميركية ودول غرب أوروبا على وجه التحديد) انحصارًا لدور الفكر الديني في مجال الأخلاق الطبية والحيوية مع انتصاف القرن العشرين. بل إنّ عددًا ممن تخصّصوا في الدراسات الدينية واللاهوتية أثناء المرحلة الجامعية قاموا بتنحية الخطاب الديني جانبًا، واعتمدوا الخطاب العلماني عند دخولهم مجال الأخلاق الطبية والحيوية. ففي دراسته عن تاريخ العلاقة بين الدين ومجال الأخلاق الطبية والحيوية، قارن ألبرت جنسن، أستاذ تاريخ أخلاقيات الطب بجامعة واشنطن، بين ما فعله المُنَصِّر الإيطالي ماتيو ريتشي عام 1582، عندما عبر حدود العالم الغربي مسافرًا إلى «الإمبراطورية المحظورة» في ذلك الوقت، وهي الصين، وما فعله عدد كبير من علماء اللاهوت بعد ذلك بأربعمئة عام عندما تخصّصوا في مجال الأخلاق الطبية والحيوية، حين«خلعوا رداء الأخلاق الدينية، ولم يرتدوا بدلًا منها، ليس بالضرورة المعطف الأبيض للأطباء، وإنما عقلية الطب الحديث ذات الصبغة العلمانية بشكلٍ لا لبس فيه»[1]. ولا يناهض الخطاب العلماني هنا الدين في جوهره، وإنما يستبعد أيّ دورٍ محوري له في مجال الأخلاق العام. ويتمّ التفرقة بين «الأخلاق العامة» **Common morality** التي هي عالمية الطابع والتوجه **Universal**، ومن ثمّ يمكن أن يخاطب من خلالها عموم الناس، وهذا ما يصلح له الخطاب العلماني و«الأخلاق الخاصة» **Particular morality**، والتي يخاطب بها فئات مخصوصة. ووفق هذا التصور، فإنه يتمّ تصنيف الخطاب الأخلاقي الذي يعتمد مفردات ومعتقدات دينية ضمن فئة الأخلاق الخاصة[2]. ونودّ التأكيد هنا أنّ الخطاب الأخلاقي الديني لم يختفِ تمامًا من حقل الأخلاق الطبية والحيوية في الغرب؛ فلا تزال هناك إسهامات مختلفة من الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وتوجد مجلات متخصصة مثل مجلة *The National Catholic Bioethics Quarterly*. لكن تبقى هذه الإسهامات في نطاق الأخلاق الخاصة بمجموعات معينة من البشر، مثل المسلمين الذين يعيشون بوصفهم أقلية دينية في الغرب، أو مجموعة «شهود يهوه» المسيحية، ومن ثمّ، يظلّ أثر مثل هذه الإسهامات هامشيًا ومحدودًا مقارنة بالإسهامات التي تنتمي إلى الفكر العلماني.

(1) Albert Jonsen, «A History of Religion and Bioethics,» in: David Guinn (ed.), *Handbook of Bioethics and Religion* (Oxford: Oxford University press, 2006), p. 23.

(2) Tom Beauchamp & James Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 6th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 2–6.

لم يكن الخطاب الإسلامي، وخاصة الفقهي منه على وجه التحديد، ببعيدٍ عن هذه التطورات التاريخية؛ فعلى الرغم من أنّ جلّ المنجزات في مجال العلوم الطبية والحيوية حدثت خارج العالم الإسلامي، وفي بيئةٍ اجتماعية وسياسية وثقافية لم يعهدها كثير من الفقهاء المعاصرين، فقد شعر من يؤمن بأنّ الإسلام دينٌ معاصر وليس نحلة تاريخية فحسب، وعلى رأسهم علماء الشريعة[3]، بضرورة التعامل مع هذه الأسئلة والإشكالات الحديثة. ولا يخفى ارتباط هذا الشعور بالجدل الدائر في هذه الفترة حول مدى صلاحية الإسلام ونظامه الديني الأخلاقي (الشريعة) للتوجيه والإرشاد في مختلف مناحي الحياة في العصر الحديث، والموقف الذي صاغه علماء الشريعة في عبارة «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»[4]. وكان من الواضح وجود تخوّف لدى الفقهاء من تهميش دور الشريعة في هذا المجالٍ الناشئ على وجه التحديد، بوصفه أحد الجوانب المهمة التي تميزت بها الحداثة وأتت فيه بالغرائب والعجائب. ومن هنا كان التعامل مع ما عُرِف فيما بعد بمجال «الأخلاق الطبية والحيوية في الإسلام» جزءًا أصيلاً من السعي لإثبات معاصرة الإسلام وصلاحيته للعمل والتوجيه في قلب زمن الحداثة.

أولًا: محاولة استيعاب الإشكالات المعاصرة: من الاجتهاد الفردي إلى الجماعي وتنامي دور الأطباء

نلمس الإرهاصات الأولى لانزعاج علماء الشريعة من تصور البعض أنّ الشريعة قد تفقد قدرتها على التعامل مع المنجزات العلمية والطبية الحديثة في أحد فتاوى رشيد رضا (1865–1935) التي أجاب فيها عن سؤال حول أقصى أمد الحمل، كما هو موجود في المدونات الفقهية القديمة، وتعارُض هذه التصورات الفقهية القديمة مع المعطيات الحديثة لعلمَي الطب والتشريح. وتطرق المستفتي من تونس إلى ما ذكره «الأطباء الإفرنج» العاملون في بلاده من استحالة دوام الحمل فترات طويلة قد تمتدّ سنوات كما ذكر بعض الفقهاء قديمًا، ويضيف السائل قائلاً: «واعتذروا لما عليه علماء الإسلام في هذا الشأن بأنّ علم الطب لم تنكشف أسراره في الأزمنة الغابرة انكشافها في زمننا الحاضر»[5]. وفي ردّه على هذا

(3) يبدو أنّ الأمر لم يقتصر على علماء الشريعة فحسب، فقد قدّم بعض الأطباء المسلمين محاولات للتعامل مع هذه الأسئلة الحديثة، ومن ذلك الكتاب الذي وضعه الطبيب المصري عبد العزيز إسماعيل. وقد ظهرت الطبعة الأولى منه في عام 1939، ثم صدرت طبعتان لاحقتان في عامَي 1954 و1959. ووضع مقدمةَ الكتاب شيخ الأزهر في ذلك الوقت محمد مصطفى المراغي (ت. 1945). انظر: عبد العزيز إسماعيل، **الإسلام والطب الحديث** (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959 [1939]).

(4) ليس الهدف هنا استقصاء الجدل حول هذه الأطروحة وحجج كلّ فريقٍ مشارك في هذا النقاش، وإنما هو إبراز حقيقة أنّ ثمة علاقة بين هذا الجدل وتحديد العلاقة بين الشريعة ومجال الأخلاق الطبية والحيوية. للنظر في بعض الكتابات التي عالجت هذا الموضوع عمومًا، انظر على سبيل المثال: محمد الخضر حسين، **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان** (القاهرة: نهضة مصر للنشر والتوزيع، 1999)؛ عبد السلام الترمانيني، «وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل زمان ومكان»، مجلة **الحقوق والشريعة**، مج 1، العدد 2 (1977)، ص 181–197؛ يوسف القرضاوي، **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان** (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1993)؛ عبد الله علي إبراهيم، **الشريعة والحداثة: جدل الأصل والعصر** (القاهرة: دار الأمين، 2004)؛ فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986)؛ محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)؛ محمد سعيد العشماوي، **معالم الإسلام** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004).

(5) محمد رشيد رضا، «مدة حمل النساء شرعًا وطبًّا»، مجلة **المنار**، مج 12 (1910)، ص 901 .

السؤال، استند رضا في عدم جواز التسليم بما قاله الفقهاء قديمًا، إلى أنّ تبنّي هذا القول القديم يعني بالضرورة مخالفة «ما قرّره أطباء هذا العصر من جميع الملل والنحل على سعة علمهم بالطب والتشريح، وعلم وظائف الأعضاء Physiology واستعانتهم في بحثهم واختبارهم بالآلات، والمجسّات، والمسابير، والأشعة التي تخترق الجلد واللحم فتجعل البدن شفّافًا يظهر ما في داخله يُرى بالعينين، وعلى بناء علمهم على التجربة والاستقراء، واستعانة بعضهم في ذلك ببعض على اختلاف الأقطار بسهولة المواصلة البريدية والبرقية»[6]. وفي ختام الفتوى، تطرّق رضا إلى المفاسد التي تترتب على التمسك بهذه الأقوال القديمة، وإهمال منجزات العلم الحديث ومنها، وهو محلّ الشاهد عندنا: «طعن الأجانب في شريعتنا طعنًا مبنيًّا على العلم والاختبار لا على التحامل والتعصب، وذلك منفّر عن الدخول في ديننا، ومانع من ظهور حقيّته لمن لا يعرف منشأ هذه الأقوال عندنا. ومنها تشكيك الكثير من المسلمين في حقيّة شريعتنا وكونها إلهية، وأعني بالكثير جميع الذين يتعلمون الطب، والذين يقفون على أقوال أطباء وعلماء هذا العصر، وتطمئن قلوبهم بأقوالهم في مدة الحمل مع مخالفته لما يظنون أنه هو الشريعة المقررة الثابتة بالكتاب أو السنة»[7].

ويبدو أنّ الحرص على تقديم خطاب يستوعب منجزات العلوم الطبية والحيوية الحديثة بغرض إثبات معاصرة الشريعة لم يقتصر على من عُرِفوا بنزعتهم الإصلاحية أو الإصلاحيين كما أطلق عليهم، وإنما اتسعت دائرة من يتبنّى هذا الخطاب، خاصة مع تزايد الإشكالات المطروحة من جرّاء تسارع وتيرة التطورات الطبية والعلمية. فقد وجد هذا التوجه مناصرين ينتمون إلى أطياف ومشارب أخرى ضمن حقل العلوم الشرعية. ونلمس ذلك بوضوح في فتوى أحد علماء «نجد» البارزين، عبد الرحمن السعدي (ت. 1955)، حول زراعة الأعضاء البشرية، والتي كانت مسألة جديدة ومستحدثة وفق توصيف السعدي: «كثر السؤال في هذه الأيام عما وقع أخيرًا في الطب الحديث من أخذ جزء من جسد الإنسان وتركيبه على إنسان آخر مضطر إليه»[8]. وبعد عرض آراء المانعين والمجيزين، لاستخدام هذه التقنية الحديثة ومناقشة حجج كلّ فريق، رجّح السعدي رأي المجيزين، وختم فتواه بالمنفعة التي تتحقق للدين الإسلامي بتبنّي هذا الرأي قائلًا: «كما يلاحظ أيضًا أن يعرف الناس أنّ الدين الإسلامي لا يقف حاجزًا دون المصالح الخالصة أو الراجحة، بل يجاري الأحوال والأزمان، ويتتبّع المنافع والمصالح الكلية والجزئية، فإنّ الملحدين يموّهون على الجهال أنّ الدين الإسلامي لا يصلح لمجاراة الأحوال والتطورات الحديثة، وهم في ذلك مفترون، فإنّ الدين الإسلامي به الصلاح المطلق من كلّ وجه؛ الكلّي والجزئي، وهو حلّال لكلّ مشكلة خاصة أو عامة، وغيره قاصر من جميع الوجوه»[9].

(6) المرجع نفسه، ص 903.

(7) المرجع نفسه.

(8) عبد الرحمن السعدي، **مجموع مؤلفات الشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي: مجموع الفوائد واقتناص الأوابد** (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011)، ص 95.

(9) المرجع نفسه، ص 100. وفي كتابه عن زراعة الأعضاء، نقل يوسف القرضاوي النص الكامل للفتوى، مؤيدًا الفتوى ومادحًا المفتي بقوله «عالم سعودي نجدي جليل حنبلي المذهب، لكنه ذو أفق واسع ونزعة تجديدية في تفسيره وفتاواه». انظر: يوسف القرضاوي، **زراعة الأعضاء في ضوء الشريعة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، 2010)، ص 61-67.

إلا أنّ التعامل مع مثل هذه الأسئلة المعاصرة لم يكن بالأمر الهيّن بالنسبة إلى علماء الشريعة المعاصرين. فتقديم إجابات أو إصدار فتاوى تتعلق بالأمور الطبية والحيوية يتطلب أولًا فهم طبيعة هذه الأسئلة ومحتواها، أو بلغة الفقه وأصوله «التصور الصحيح للمسألة»، والذي يؤدّي دورًا محوريًا في عملية «تحقيق المناط». ونجد في هذا السياق إشارات مهمة ومبكرة إلى أهمية دور الأطباء في مساعدة الفقهاء لتكوين تصور صحيح للمسائل الطبية الحديثة، إذ لم يكن هذا أمرًا ميسورًا لدى الفقهاء المعاصرين نظرًا إلى غياب ظاهرة «الطبيب - الفقيه» أو «الفقيه - الطبيب» الذي يجمع بين العلوم الطبية والشرعية. ففي فتوى رشيد رضا حول أقصى أمد الحمل، والتي أشرنا إليها سابقًا، نجد المستفتي ذاته واعيًا بهذه القضية؛ إذ أدرك أنّ للسؤال شقّين أحدهما شرعي والآخر طبي، وألمح إلى أنّ الشقّ الطبي يمكن أن يتولّاه الطبيب محمد توفيق صدقي، أحد أصدقاء رشيد رضا المقربين، وأحد كتّاب مجلة **المنار**، إذ قال المستفتي، «بيد أنّ النفوس على حيرتها تتطلّع إلى معرفة هذه الحقيقة الشرعية الطبية؛ ولما كانت لمقامكم العلمي قدمٌ راسخة في العلوم الشرعية، ولصديقكم النطاسي سيدي محمد توفيق صدقي معرفة عالية في علم الطب؛ جئتكم بهذا السؤال ألتمس إدراجه قريبًا على صفحات المنار مع الجواب عنه بما يقنع النفوس، ويرفع الالتباس، ويزيح الإشكال، وربما كان أنموذجًا راجحًا عند تعارض الأدلة»[10]. يوحي النص المنشور بأنّ بعض المعلومات الواردة فيه تعود إلى طبيب وليس إلى فقيه، على الرغم من أنّ رشيد رضا لم يفصح عما إذا كان صدقي قد تمّ التشاور معه بالفعل في صياغة الفتوى. ونشير أيضًا إلى التواصل الذي كان بين محمد مصطفى المراغي (1881-1945)، شيخ الأزهر السابق، والطبيب عبد العزيز إسماعيل الذي وصفه محمد فريد وجدي بأنه «يعتبر علمًا من أعلام الطب في الشرق، ومكانته اليوم من هذه الصناعة الشريفة تشبه مكانة ابن سينا وأبي بكر الرازي في العهد الذهبي للعلم عند العرب»[11]. وقد كتب المراغي مقدمةً أشاد فيها بكتاب عبد العزيز إسماعيل **الإسلام والطب الحديث**[12]، الذي كان في أصله مقالات نُشرت في جريدة **البلاغ** ثم في مجلة **الأزهر**[13]. وقد أشار ابن سعدي (1889-1956) أيضًا إلى هذه القضية في فتواه التي ذكرناها سابقًا بقوله «جميع المسائل التي تَحْدُثُ في كل وقت، سواء حدثت أجناسها أو أفرادها، يجب أن تتصور قبل كلّ شيء، فإذا عرفت حقيقتها وشخصت صفاتها، وتصورها الإنسان تصورًا تامًا بذاتها ومقدماتها ونتائجها: طبقت على نصوص الشرع وأصوله الكلية». وأوضح السعدي أنّ المتخصصين في الطب لهم دور رئيس في هذا السياق، «فإنّ مهرة الأطباء المعتبرين متى قرّروا تقريرًا متفقًا عليه، أنه لا ضرر على المأخوذ من جسده ذلك الجزء، وعرفنا ما يحصل بذلك من مصلحة الغير؛ كانت مصلحة محضة خالية من المفسدة»[14].

(10) رضا، ص 900.

(11) إسماعيل، ص 8.

(12) المرجع نفسه، ص 5-7.

(13) المرجع نفسه، ص 9.

(14) السعدي، ص 95، 97.

وهنا ندرك أنّ الحفاظ على دور للشريعة في عصر منجزات الطب الحديث لم يكن ممكنًا، على الأقل في تصور فقهاء الشريعة المعاصرين، من دون الاستعانة بمتخصّصين من خارج دائرة أصحاب التخصّص في علوم الشريعة، وهم الأطباء. ومن الواضح كذلك أنّ الطب الحديث الذي يحاول علماء الشريعة التعامل مع آثاره الشرعية والأخلاقية ليس هو الطب الذي تعامل معه قديمًا أسلافهم من الفقهاء. فالطب القديم، وإن كان له نسبٌ يوناني، إلا أنه صار مع الوقت جزءًا أصيلاً من الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثمّ لم يكن غريبًا عن الفقهاء، على الأقل على مستوى لغة الكتابة. أما الطب الحديث، فهو جزءٌ من الحضارة الغربية، ولا يمكن استيعاب علومه وتقنياته إلّا بالاطلاع على المنتج العلمي للأكاديميات والمؤسسات الموجودة خارج بلاد المسلمين، والتي لا تعتمد العربية لغةً للبحث والنشر.

ومع مرور الوقت، برزت الحاجة المتزايدة إلى الاعتماد على الأطباء لعدة أسباب؛ من بينها التطور السريع والمتشعب للعلوم الطبية، وظهور كمٍّ كبير من التقنيات التي أثارت معضلات أخلاقية جديدة مثل زراعة الأعضاء وأجهزة الإنعاش والإخصاب الطبي المساعد (أطفال الأنابيب) والخلايا الجذعية والعلاج الجيني ... إلخ، والتي وصلت، وفق تعبير بعض العلماء المعاصرين، إلى ما يشبه الخوارق في العصور الماضية[15]. إضافةً إلى نظام التعليم الحديث الذي فصل بين هذه العلوم[16]، بل أحدث تخصصات وفروعًا متعدّدة داخل كل علم من هذه العلوم، بحيث يتعذّر على علماء الشريعة المعاصرين متابعتها أو الاطلاع، فحسب، على التقنيات الجديدة، نظرًا إلى توافر المعلومات باللغة الإنكليزية أو غيرها من اللغات التي لا يتقنها غالبًا من يتخصّص في علوم الشريعة[17]. وقد اقتضت هذه التطورات توسّعًا أكبر للدور الذي يقوم به الأطباء في هذه النقاشات، وضرورة إدماجهم على نحو أشد كثافةً

(15) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر** (الكويت: دار القلم، 1996)، ص 104.

(16) يبدو أنّ الشكوى من وجود قطيعة بين العلوم والتخصصات المختلفة لم تكن قاصرة على علماء الشريعة في العالم الإسلامي فحسب؛ فقد عالج هذه القضية عدد من المفكرين والفلاسفة الغربيين، وانضم إليهم كذلك بعض الأطباء، إذ تحدثوا عن ضرورة الوصل والتواصل بين «العلوم» Sciences و«الدراسات الإنسانية» Humanities، أو «الثقافتان» كما أسماها العالم والأديب البريطاني تشارلز بيرسي سنو في محاضرة شهيرة له ألقاها عام 1959، ونُشرت عقب ذلك في كتاب:

Charles Percy Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Introduction by Stefan Collini (Eastford, CT: Martino Fine Books, 2013); Henk Ten Have, «Potter's Notion of Bioethics,» *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 22, no. 1 (2012), pp. 59–82.

(17) بعنوان «شروط المجتهد»، ذكر يوسف القرضاوي شرط «معرفة الناس والحياة»، وصرّح بأنه شرط جديد لم يذكره الأصوليون قديمًا، وأضاف أنه ليس شرطًا لبلوغ مرتبة الاجتهاد، بل ليكون الاجتهاد صحيحًا واقعًا في محلّه. وذكر، ضمن حديثه عن هذا الشرط، أنه لا بدّ للمجتهد من قدر من المعارف العلمية مثل الأحياء والطبيعة والكيمياء والرياضيات ونحوها؛ فهي تشكل أرضيةً ثقافية لازمة لكلّ إنسان معاصر. وأشاد بتجربة الأزهر الذي أدخل «هذه العلوم في مناهجه من عهد بعيد»، انظر: القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص 104. والواقع أنّ إدخال هذه العلوم في مقررات الأزهر لم يحقّق التكامل المطلوب؛ فالطالب الذي يلتحق بكلية الشريعة أو غيرها من التخصصات الشرعية يكون قد قضى دراسته الثانوية بالقسم الأدبي، إذ تخلو قائمة المواد الإلزامية تقريبًا من أيّ مواد لها علاقة بالعلوم الطبية الحديثة. وإنما يدرس هذه المواد من يلتحق بالقسم العلمي، إذ يحقّ له في المرحلة الجامعية أن يتخصص في دراسة الطب أو الهندسة أو غيرها من العلوم الحديثة. وهذا ما عايشناه كطلاب في الأزهر أثناء المرحلتين الثانوية والجامعية خلال حقبة الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وهي الفترة التي تمّ فيها تأليف هذا الكتاب ونشره.

وتنظيمًا. ومن هنا ظهرت فكرة الاجتهاد الجماعي بوصفها آلية تنظّم التعاون بين علماء الشريعة والمتخصصين في العلوم الطبية والحيوية[18].

وتمّت مأسسة فكرة الاجتهاد الجماعي من خلال عدد من المؤسسات والمجامع الفقهية؛ نذكر منها هنا ثلاث مؤسسات نظرًا إلى إسهامها البارز في معالجة القضايا الطبية والحيوية الحديثة من منظور شرعي. تمثل «المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية»، والتي تمّ تأسيسها رسميًا عام 1984 بالكويت، إحدى أبرز المؤسسات التي خصّصت كلّ جهودها لمعالجة قضايا الأخلاق الطبية والحيوية من منظور إسلامي. وإلى جانب هذه المنظمة، وبالتعاون معها في أحيان كثيرة، قام «المجمع الفقهي الإسلامي» الذي تأسّس عام 1977، ويتبع رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، و«مجمع الفقه الإسلامي الدولي» الذي تأسّس عام 1981، ومقرّه في جدة بالسعودية، ويتبع لمنظمة التعاون الإسلامي، بمعالجة كثير من هذه القضايا من خلال آلية الاجتهاد الجماعي.

وقد كانت أطروحة معاصرة الشريعة وصلاحيتها لكلّ زمان ومكان التي أشرنا إليها في بداية هذا البحث، في صلب عمل هذه المؤسسات ودراستها لهذه القضايا المستجدة. وتمّت الإشارة إلى مسألة الشريعة في بعض القرارات الصادرة عن هذه المؤسسات على نحو صريح، ومن ذلك قرار المجمع الفقهي الإسلامي الدولي الصادر في الدورة الخامسة للمجمع، والتي عُقدت في الكويت خلال الفترة 10-15 كانون الأول/ ديسمبر 1988. وقد جاء في نصّ القرار المعنون «تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية» ما يلي: «وبمراعاة أنّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي الذي انبثق عن إرادة خيّرة من مؤتمر القمة الإسلامية الثالث بمكة المكرمة، بهدف البحث عن حلول شرعية لمشكلات الأمة الإسلامية، وضبط قضايا حياة المسلمين بضوابط الشريعة الإسلامية، وإزالة سائر العوائق التي تحول دون تطبيق شريعة الله، وتهيئة جميع السبل اللازمة لتطبيقها»[19].

وعلى الرغم من شيوع استخدام آلية الاجتهاد الجماعي منذ ثمانينيات القرن العشرين، وإنتاجها الفقهي الذي يتّسم في غالبيته بالجدة والجودة، فإنّ الاجتهاد الفردي ظلّ موجودًا وقائمًا في معالجة هذه القضايا، بل إنّ الاجتهادات الفردية، من خلال الأوراق والبحوث التي يتمّ تقديمها في الدورات والندوات التي تعقدها هذه المجامع والمؤسسات، تمثل الأساس الذي تُبنى عليه المواقف التي يتم تبنّيها جماعيًا من لدُن هذه المؤسسات. ويقوم بعض الفقهاء المعاصرين بنشر قرارات هذه المجامع وتوصياتها ضمن مؤلفاتهم التي تتضمن بحوثًا تمّ تقديمها سابقًا في إطار الاجتهاد

(18) على الرغم من أنّ التاريخ الإسلامي قد شهد تواصلًا بين فقهاء الإسلام، وخصوصًا من تولّى منصب القضاء منهم، وما كان يعرف بـ «أهل الخبرة» من المتخصصين في مجالات معرفية مختلفة ومنها الطب، فإنّ هذا التواصل ظلّ مرتبطًا بحالات وقضايا فردية يتمّ التعامل مع كلّ حالةٍ منها على حدة، ولم تتمّ مأسسة هذا التعاون والتواصل كما هي الحال الآن في عدد المؤسسات والمجامع الفقهية، انظر في ذلك:

Ron Shaham, *The Expert Witness in Islamic Courts: Medicine and Crafts in the Service of Law* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), pp. 27–98;

عبد الكافي ورياشي، «إرهاصات الخبرة الطب-شرعية في الشريعة الإسلامية»، مجلة **الحقوق**، العدد 30 (2016)، ص 11-33.

(19) «قرار تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية»، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، مج 4 (1988)، ص 3471.

الجماعي[20]. بيد أنّ هذه القرارات والتوصيات تبقى، على أهميتها ورصانتها، في حدود الآراء الفقهية غير الملزمة؛ فهي لا تبلغ مثلًا مرتبة الإجماع الأصولي وفق جمهور العلماء، وإن كانت أقلّ عرضةً للخطأ والزلل من الاجتهاد الفردي، ومن ثمّ، يبقى مجال الاجتهاد مفتوحًا حتى بعد صدور مثل هذه القرارات[21]. والواقع يشهد بذلك، فبعض الاجتهادات الفردية التي تقدَّم لهذه المجامع، ولا تحظى بتأييد المشاركين الآخرين، يتمّ نشرها وتداولها على هيئة رأي فردي، وقد يجد هذا الرأي الفردي قبولاً في سياقات ومحافل أخرى. ومن ذلك رأي يوسف القرضاوي بشأن بنوك الحليب الذي لم يلقَ قبولاً عندما نوقش في الدورة الثانية لمجمع الفقه الإسلامي الدولي عام 1985، ونشره القرضاوي ضمن مجموع فتاواه، ثم تبنّى فتواه هذه المجلسُ الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته الثانية عشرة التي عُقدت عام 2004[22]. وأخيرًا، توجد كذلك بعض الاجتهادات الفردية التي تخالف بعض القرارات والتوصيات الصادرة عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي وتدعو إلى مراجعتها؛ ومن ذلك ما ذكره عبد الناصر أبو البصل فيما يتعلق بقرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن الاستنساخ الجيني[23].

ونستطيع القول إنّ هذا الكمّ من النقاشات والاجتهادات الجماعية والفردية وما صدر عنها من فتاوى وقرارات كان له أثرٌ واضح في الحفاظ على دور للدين الإسلامي في مجال الأخلاق الطبية والحيوية. فعلى خلاف ما حدث للخطاب الأخلاقي الديني في العالم الغربي، يلحظ المتابع دورًا أساسيًا للشريعة في فضاء النقاشات والمداولات الأخلاقية التي تمحورت حول منجزات الطب الحديث. فلا تزال أهم الكتابات والمواقف، كمًّا وكيْفًا[24] وتأثيرًا في الفضاء العام[25]، بشأن قضايا الأخلاق الطبية والحيوية في

(20) علي القره داغي وعلي يوسف المحمدي، **فقه القضايا الطبية المعاصرة: دراسة طبية فقهية مقارنة مزودة بقرارات المجامع الفقهية والندوات العلمية**، ط 2 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006).

(21) عبد المجيد السوسوة الشرفي، «أهمية الفتوى الجماعية وحجيتها»، **مجلة الحق**، العدد 17 (نيسان/ أبريل 2013)، ص 22–27؛ للاطلاع على بعض الآراء النقدية حول الاجتهاد الجماعي مِن لَدُن مَن شارك فيه، انظر: أحمد الريسوني، **أبحاث في الميدان** (المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013)، ص 64–72. وقد تحدّث يوسف القرضاوي عن عالم المثال، مناديًا باجتهاد جماعي منشود يقوم به مجمع علمي إسلامي عالمي بمواصفات محددة، وصرح بأنّ اتفاق علماء هذا المجمع على رأي في مسألة من المسائل الاجتهادية فإنه يعدّه «إجماعًا من مجتهدي العصر، له حجيته وإلزامه في الفتوى والتشريع»؛ لكن من الواضح أنه لا يقصد أيًّا من المجامع الفقهية القائمة. انظر: القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص 184.

(22) Mohammed Ghaly, «Milk Banks through the Lens of Muslim Scholars: One Text in Two Contexts,» *Bioethics*, vol. 26, no. 2 (2012), pp. 111–127.

(23) عبد الناصر أبو البصل، «الانعكاسات الأخلاقية للبحث في مجال الخلايا الجذعية: رؤية شرعية»، مجلة **هدي الإسلام**، مج 48، العدد 4 (2004)، ص 16.

(24) قواعد البيانات التي ترصد الدراسات والأبحاث المتعلقة بالأخلاق الطبية في العالم الإسلامي شاهد عيان على هذا الواقع. نذكر هنا، على سبيل المثال، قاعدة البيانات «الأخلاقيات الطبية والعلمية الإسلامية» Islamic Medical and Scientific Ethics التابعة لإحدى أهم مؤسسات البحث العلمي في مجال الأخلاق الطبية والحيوية في العالم؛ معهد كنيدي للأخلاقيات The Kennedy Institute of Ethics في جامعة جورجتاون.

(25) لا نعني هنا ما يحدث داخل العالم الإسلامي فحسب (مثل سنّ القوانين المنظمة لتقنيات مثل زراعة الأعضاء، وممارسات عيادات التخصيب الاصطناعي)، وإنما نقصد كذلك النقاشات الدائرة في المحافل الدولية مثل الأمم المتحدة؛ إذ تمّ الاستشهاد مثلًا بالفتوى التي أصدرها مفتي مصر في ذلك الوقت، أحمد الطيب، أثناء مناقشة قضايا الاستنساخ في أروقة الأمم المتحدة. انظر:
Thomas Eich, «The Debate on Human Cloning among Muslim Religious Scholars since 1997,» in: Heiner Roetz (ed.), *Cross–Cultural Issues in Bioethics: The Example of Cloning* (Amsterdam: Rodopi, 2006), pp. 300–301, 305.

العالم الإسلامي، مستندةً إلى مرجعية الشريعة الإسلامية؛ ولا يزال علماء الشريعة المعاصرون أهم المشاركين والمساهمين في هذه النقاشات. كما لا تزال هذه الآراء والفتاوى مقصدًا ومرجعًا لكثير من المؤسسات العاملة في مجال الرعاية الصحية في العالم الإسلامي.

ولا يتسع المقام هنا لاستقصاء الأمثلة التي تدلّ على هذا الواقع، ولكننا نشير فحسب إلى نماذج منها. فعلى مستوى الأفراد، تشهد الفتاوى التي صدرت عن عدد من كبار علماء الشريعة المعاصرين على التواصل القائم بينهم وبين جمهور المسلمين، ومن بينهم أطباء، بشأن القضايا المتعلقة بتقنيات الطب الحديث. فنذكر على سبيل المثال، عبد الله بن الصديق الغماري (ت. 1992) الذي أجاب عن أسئلة طرحها عليه بعض طلبة كلية الطب بالإسكندرية، ونشرت بعد ذلك أكثر من مرة[26]. كما نذكر جاد الحق علي جاد الحق (ت. 1996)، شيخ الأزهر السابق الذي تولّى الإجابة عن عددٍ من الأسئلة طرحها عدد من طالبات كلية الطب في جامعة الأزهر، ومعها بعض الشروح للجوانب الطبية أعدّها بعض أساتذة كلية الطب، ونشرت المادة كلها في كتاب مستقل[27]. وأصدر عبد العزيز بن باز (ت. 1999) مجموعة من الفتاوى المتعلقة بالأمور الطبية أثناء لقاءٍ له مع العاملين في مستشفى النور بمكة المكرمة، وصدرت بعد ذلك في كتاب مستقل[28]. والمثال الأخير الذي نشير إليه هنا هو فتاوى يوسف القرضاوي؛ إذ تمّ تخصيص قسم مفرد للردّ على هذا النوع من الأسئلة في الجزأين الثاني (بعنوان «في الطب والصحة»)[29]، والثالث (بعنوان «بين الفقه والطب»)[30]، من فتاواه المنشورة.

وعلى مستوى المؤسسات، نجد أسئلةً مختلفة وجّهتها وزارات الصحة أو هيئات تابعة لها إلى علماء الشريعة، وبعضها جاء من خارج دول العالم الإسلامي[31]. وردَّ العلماء على هذه الأسئلة من خلال فتاوى متعددة، بعضها منشور ومتداول. نذكر منها على سبيل المثال فتوى حسن مأمون (ت. 1973) بشأن نقل عيون الموتى إلى الأحياء ردًّا على سؤالٍ من جمعية النور والأمل بمصر، وفتوى محمد خاطر (ت. 2004) بشأن سلخ جلد الميت لعلاج حروق الأحياء إجابةً عن سؤال لوزارة الصحة وَرَد إلى

(26) أبو الفضل عبد الله الصديق الحسني الغماري، **أجوبة هامة في الطب** (القاهرة: نشر علي رحمي، [د.ت.])؛ أبو الفضل عبد الله الصديق الحسني الغماري، **تعريف أهل الإسلام بأنّ نقل العضو حرام** (القاهرة: دار مصر للطباعة، [د.ت.]).

(27) جاد الحق علي جاد الحق، **أحكام الشريعة الإسلامية في مسائل طبية**، ط 3 (القاهرة: جامعة الأزهر، 2005).

(28) عبد العزيز بن باز، **فتاوى عاجلة لمنسوبي الصحة** (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1999).

(29) يوسف القرضاوي، **فتاوى معاصرة**، ج 2، ط 3 (الكويت: دار القلم، 1994)، ص 525–619.

(30) المرجع نفسه، ص 513–534.

(31) في حديثٍ شخصي مع أحمد رجائي الجندي، الأمين العام المساعد للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، أخبرني أثناء لقاء دار بيننا في أوروبا منذ سنوات أنّ الرئيس الأميركي الأسبق بيل كلينتون بعث رسالة إلى المنظمة يسأل فيها عن رأي الإسلام حول قضية الاستنساخ في أعقاب استنساخ «النعجة دوللي»، وأكّد لي أنه يحتفظ بالنسخة الأصلية من الرسالة في مقرّ المنظمة بالكويت. وهناك الفتوى التي أصدرها مجلس الشريعة للمسلمين Muslim Law Sharia Council في المملكة المتحدة عام 1995 عن التبرّع بالأعضاء، ردًّا على سؤال لوزارة الصحة البريطانية:

Mohammed Ghaly, «Religio–Ethical Discussions on Organ Donation among Muslims in Europe: An Example of Transnational Islamic Bioethics,» *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 15, no. 2 (2012), pp. 207–220.

المفتي من المستشار القانوني لمكتب وزير الصحة[32]. وقد أرسلت وزارة الصحة المصرية كذلك سؤالًا لدار الإفتاء عن حكم إنشاء بنوك لحليب الأمهات[33]. وفتوى القرضاوي حول زراعة الأعضاء هي في الأصل إجابات عن أسئلة وردت للشيخ من منظمة الطب الإسلامي في جنوب أفريقيا، وقسم الطب الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز بجدة؛ وقد نشرتها الجمعية الكويتية لزراعة الأعضاء[34]. ومن المملكة العربية السعودية، نذكر مثالين؛ الفتوى الصادرة من مجلس هيئة كبار العلماء ردًّا على سؤال من رئيس قسم صحة الطفل في كلية الطب بأبها بشأن «إجراءات إنعاش القلب والرئتين في بعض الحالات الميؤوس منها»[35]؛ والمثال الثاني هو الفتوى الصادرة عن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء إجابة عن سؤال ورد من نائب رئيس الأطباء بمستشفى القوات المسلحة بالشمالية الغربية حول استعمال جهاز الإنعاش، ونص الفتوى منشور على الموقع نفسه. قد قام المستشفى بمراعاة ما ورد في الفتوى في صياغته لوائح الرعاية الصحية المقدمة للمرضى في أقسام الإنعاش، وذكرت الفتوى بوصفها أحد المصادر التي اعتمدت عليها اللائحة[36]. وقد انتشرت هذه الفتوى لدى الباحثين الذين كتبوا عن هذا الموضوع في المجلات الصادرة باللغة الإنكليزية ويشيرون إليها بالفتوى رقم (12086)، وهو رقم الفتوى المنشور على موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء[37]. ومن دولة الإمارات العربية المتحدة، نذكر مثال المركز الرسمي للإفتاء التابع للهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف، والذي أصدر فتوى ردًّا على سؤال تداوله العاملون في قطاع الرعاية الصحية والأمور القانونية المتعلقة بهذا القطاع. ويتمحور السؤال حول إمكانية تطبيق ما يعرف في الأدبيات الغربية بـ «مبدأ السامري الصالح» Good Samaritan principle[38]، والذي يعني إمكانية تطوّع بعض الأفراد بمحاولة إنقاذ من تتعرض حياته للخطر من دون أن يقع هؤلاء الأفراد تحت طائلة المساءلة القانونية في حال فشلت محاولة الإنقاذ هذه، وهل لاختلاف الدين أو الجنس دور في هذه القضية[39].

(32) محمد علي البار، **الفشل الكلوي وزرع الأعضاء: الأسباب والأعراض وطرق التشخيص والعلاج** (دمشق/ بيروت: دار القلم/ الدار الشامية، 1992)، ص 327-331.

(33) أحمد رجائي الجندي (محرر)، **الإنجاب في ضوء الإسلام** (الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1983)، ص 458.

(34) القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص 105-106؛ القرضاوي، **زراعة الأعضاء**، ص 11.

(35) راجع نصّ الفتوى في: «قرار هيئة كبار العلماء رقم (190): حكم تنفيذ إجراءات إنعاش القلب والرئتين في بعض الحالات الميؤوس منها»، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، 1419/4/6هـ، شوهد في 2018/11/28، في:
https://goo.gl/yS4eDU

(36) «الفتوى رقم (12086): استعمال جهاز الإنعاش»، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، 1409/3/13هـ، شوهد في 2018/11/28، في: https://goo.gl/pNRhAC

(37) Tareq Al-Ayed, & Nabil Rahmo, «Do Not Resuscitate Orders in A Saudi Pediatric Intensive Care Unit,» *Saudi Medical Journal*, vol. 35, no. 6 (2014), pp. 561-565; Hassan Chamsi-Pasha & Mohammed Ali Albar, «Do Not Resuscitate, Brain Death, and Organ Transplantation: Islamic Perspective,» *Avicenna Journal of Medicine*, vol. 7, no. 2 (2017), pp. 35-45.

(38) Rebecca Kelly, «'Good Samaritan' Principles in the UAE: Legal Liabilities when Administering First Aid,» Clyde&Co, 27/5/2014, accessed on 28/11/2018, at: https://goo.gl/X9J5UE

(39) أودّ هنا أن أشكر الزميلة جوثي رافيندران، المستشارة القانونية بمركز السدرة للطب والبحوث بقطر، للفتها انتباهي إلى هذه الفتوى، وذلك أثناء عملها على استصدار فتوى من علماء الشريعة في قطر حول الموضوع نفسه.

ثانيًا: دور الشريعة في عصر الجينوم[40]

شهدت بداية القرن الحادي والعشرين إنجاز «مشروع الجينوم البشري» الذي ذاع صيته، والذي قادته الولايات المتحدة الأميركية بالتعاون مع عدد من دول العالم. ومع إنجاز هذا المشروع، تمكّن الإنسان المعاصر، وأولّ مرة في التاريخ، من التعرّف إلى ذاته تعرّفًا كاملاً، تقريبًا، على المستوى الجيني. فإلى جانب الهيكل الجسدي للإنسان من أعضاء وأطراف Phenotype، فقد تعرّفنا إلى التركيبة الجينية لهذا الإنسان Genotype، والتي يتشكّل على أساسها ويعمل الهيكل الجسدي. فجسم الإنسان يحتوي على ما يقارب 37 تريليون خلية، وداخل كل خلية، فيما عدا خلايا كرات الدم الحُمْر، يوجد «دي إن إي» DNA على شكل خطوط ملتفّة. وإذا ما قمنا فرضًا بفرد كلّ هذه الخطوط الملتفّة ووضعناها على شكل صفٍّ متواصل، وهو ما يمثل التركيبة الرئيسة للجينوم، فإنّ هذا الصف الذي سيكون سمكه أرفع آلاف المرات من الشعرة الواحدة، سيمتدّ مسافةً تكفي للذهاب من الأرض إلى الشمس والعودة منها بنحو 200 مرة. وتساعدنا مثل هذه المعلومات المبسّطة على تصوّر حجم إنجاز فكّ شيفرة الجينوم البشري الذي هو المجموع الكلي للمحتوى الوراثي للإنسان، والذي يتضمن نحو ثلاثين ألف جين؛ علمًا أنّ بعض الخلل في جينٍ واحد، وهو ما يسمى الطفرة الجينية أو الوراثية، قد يكون وراء حدوث أربعة آلاف مرض وراثي[41].

وقد لقي مشروع الجينوم البشري، منذ بداياته الأولى في العقد الأخير من القرن العشرين، اهتمامًا عالميًا كبيرًا. وقد تنامى هذا الاهتمام، بل الانبهار في أحيان كثيرة، بعد إتمام المشروع ونشر نتائجه في كبرى المجلات العلمية. فقد تمّت مقارنة هذا الحدث بمنجزات كبرى عرفها تاريخ العلم، مثل هبوط الإنسان على سطح القمر، وانشطار الذرة. وقد أدى هذا الاكتشاف إلى تغييرات كبيرة في فلسفة الطب الحديث وتطبيقاته التقنية، بعضها تمّ استخدامه بالفعل، والبعض الآخر لا يزال قيد البحث والدراسة. فالتركيبة الجينية للإنسان صارت محلّ اهتمام شديد من الأطباء والباحثين، وأصبحت تؤدّي دورًا محوريًا في جوانب الرعاية الصحية المختلفة، مثل تحديد الأطعمة الأنسب، وأنماط الحياة الملائمة لكل فرد، وإمكانية التنبؤ باحتمالية إصابة الشخص بأمراض مستقبلاً، على الرغم من عدم ظهور أعراض جسدية. ونظرًا إلى أنّ التركيبة الجينية تختلف من فرد إلى آخر، صار التوجه الآن إلى ما يسمى «الطب الشخصي» Personalized medicine، أو «الطب الدقيق» Precision medicine. وهو ما يقتضي أنّ الإصابة بمرضٍ معيّن لا تعني بالضرورة إعطاء الدواء نفسه والجرعة نفسها لكلّ المرضى، وإنما ينبغي تحديد نوع الدواء وجرعته بناءً على التركيبة الجينية لكلّ شخص. أضف إلى ذلك أنّ المعلومات المسطورة في الجينوم تكشف عن صلة القرابة البيولوجية بين صاحب الجينوم وأسلافه السابقين فترات قد تصل إلى مئات السنين، وكذلك صلته بذرّيته. ولذلك تمّ استخدام مصطلح «كتاب

(40) يطلق عليه البعض «عصر الجينوم»، باعتبار أنّ الجينوم أصبح محلّ اهتمام الباحثين في تخصصاتهم العلمية المختلفة، بينما يفضل آخرون استخدام مصطلح «عصر ما بعد الجينوم»، على اعتبار أنّ فك شفرة الجينوم هو ما فتح الباب للأبحاث التي تجري اليوم في مجال العلوم الطبية والحيوية.

(41) Francis Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (New York: Free Press, 2006), pp. 1–2; Melvin DePamphilis & Stephen Bell, *Genome Duplication: Concepts, Mechanisms, Evolution, and Disease* (New York: Garland Science, 2011), p. 20; Ricki Lewis, *Human Genetics: Concepts and Applications*, 11th ed. (New York: McGraw–Hill Education, 2014), pp. 1–12.

الحياة» للتعبير عن الكمّ الهائل من المعلومات الكامنة في الجينوم البشري، والتي لا تتعلق بالصحة والمرض فحسب، وإنما بحياة الإنسان عمومًا(42).

ومرةً أخرى، عاد إلى الواجهة النقاش بشأن دور الشريعة في التعامل مع مثل هذه التطورات والقفزات العلمية الحديثة. إلا أنّ الظرف التاريخي للتعامل مع الجينوم لم يكن مماثلاً لما كان عليه الحال عند الحديث عن دور الشريعة والطب الحديث في بداية القرن العشرين ومنتصفه. فمع تطور وسائل التواصل التكنولوجية التي جعلت أجزاء العالم أشد قربًا من ذي قبل، صارت المعرفة بمثل هذه المشروعات في العالم الإسلامي أمرًا ميسورًا، وإن كانت لا تزال في طور الإعداد والتجهيز. ومن جانب آخر، كانت آلية الاجتهاد الجماعي التي تجمع بين الفقهاء والأطباء قد ترسّخت بالفعل بوصفها جزءًا من العمل المؤسسي للمجامع الفقهية منذ ثمانينيات القرن العشرين. فالعقبات المتعلقة بطبيعة التعليم الذي يتلقّاه الفقهاء المعاصرون، والتي أشرنا إليها سابقًا، لم تتغير، وظلّت صعوبة تعاملهم مع الأبحاث العلمية قائمة، بل توجد مؤشّرات تدلّ على تفاقم هذه الصعوبة فيما يتعلق بالجينوم على وجه الخصوص. وقد ذكر ذلك صراحة محمد علي البار، أحد الأطباء البارزين الذين يشاركون بصورة منتظمة في مثل هذه النقاشات مع الفقهاء، في تعليقه على النقاشات التي تمّت في ندوة المنظمة الإسلامية التي عُقدت عام 1998 والتي سنعود إليها لاحقًا(43). ومن ثمّ، فقد ساعدت هذه الظروف على ترسيخ دور الأطباء وتناميه وحاجة الفقهاء إليهم في عملية صياغة دور للشريعة في عصر الجينوم، وصاروا طرفًا لا يمكن الاستغناء عنه في نقاشات الاجتهاد الجماعي.

وقد شهد عام 1993، بعد بضعة أعوام فقط من الإعلان الرسمي عن بدء مشروع الجينوم البشري، بادرة النقاشات الجماعية في العالم الإسلامي. فقد نظّمت كلية العلوم بجامعة قطر، بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «الإيسيسكو»، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ندوةً بعنوان «الانعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة»، جمعت بين فقهاء الشريعة والمتخصصين في العلوم الطبية والحيوية، وذلك خلال الفترة 13-15 شباط/ فبراير 1993(44). وقد صدر عن الندوة 12

(42) صالح بن عبد العزيز، «الجينوم البشري.. كتاب الحياة»، **الإعجاز العلمي**، العدد 7 (2000)، ص 38-42.

(43) ذكر البار أنّ هاني رزق، مؤلف كتاب **الجينوم البشري وأخلاقياته**، ظلّ يشرح للفقهاء في هذه الندوة الجوانب العلمية للجينوم مدة ساعة، إلا أنّ الفقهاء لم يفهموا كلامه وعلقوا قائلين «ترجموا لنا ماذا قال [...] لأننا ما فهمنا شيئًا على الإطلاق». وأضاف البار أنّ متخصّصين آخرين، منهم حسان حتحوت والبار نفسه، حاولوا شرح هذه الجوانب العلمية أكثر من مرّة وعلى مدار أيام الندوة، إلا أنّ بعض المشاركين من الفقهاء لم يتمكن من استيعاب هذه الجوانب بالكامل. انظر: «توصيات الدورة الحادية عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي: حول ندوة الكويت بشأن (الهندسة الوراثية والعلاج بالجين والبصمة والوراثية)»، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، العدد 11 (1998)، ص 1112. ومن الجدير بالذكر أنّ الأعمال المنشورة لهذه الندوة لا تتضمن ورقة هاني رزق، ولكنه هو من قام بتقديم الورقة التي كان قد أعدها صالح عبد العزيز كريم، والورقة التي أعدها محمد اليشوي، لتعذّر حضورهما الندوة. انظر: عبد الرحمن العوضي وأحمد رجائي الجندي (محرّران)، **الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني: رؤية إسلامية** (الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 2000)، ص 5-10، 103، 107، 133.

(44) تمّ نشر أعمال الندوة باللغتين العربية والإنكليزية، انظر: **الانعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة** (الرباط/ طرابلس، ليبيا: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة/ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1993)؛

Implications of Modern Researches in Genetics (Rabat & Tripoli, Libya: Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization/ World Islamic Call Society, 1993).

توصية خُصِّصت الخامسة منها لمشروع الجينوم البشري، واصفةً إيّاه بأنه «أكبر مشروع علمي في تاريخ الإنسانية»[45]. وتطرّق إلى هذه الموضوعات أيضًا مؤتمر «الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون» الذي عقدته كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة خلال الفترة 5-7 أيار/ مايو 2002. وقد خُصِّصت الجلسة الأولى من هذا المؤتمر لمناقشة موضوع «الجينوم البشري: جوهره ومستقبله»[46]. وهناك أيضًا «المؤتمر العربي لعلوم الوراثة البشرية» الذي ينظّمه دوريًا المركز العربي للدراسات الجينية ومقره في دبي؛ إذ تضمّنت الدورة الثانية من هذا المؤتمر، التي عُقدت خلال الفترة 20-22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2007، ندوةً اختصت بمناقشة الضوابط الشرعية والقانونية لبحوث الجينوم والفحوص الوراثية. وناقش المشاركون في الندوة من علماء ومستشارين قانونيين وفقهاء قضايا تتعلق بالضوابط الدينية والقانونية لبحوث الجينوم والاختبارات الجينية[47]. وبالتعاون مع مؤسساتٍ أخرى مقرّها دولة قطر، عقد مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق فعاليتين ركّزتا على علم الجينوم والأخلاقيات الإسلامية. ففي 2 تشرين الأول/ أكتوبر 2014، نُظِّمت ندوة عامة بعنوان «الأخلاقيات الإسلامية في عصر الجينوم» بالتعاون مع المجلس الأعلى للصحة (حاليًا وزارة الصحة العامة) بدولة قطر[48]. وفي إطار دورته لعام 2015، تعاون مؤتمر القمة العالمي للابتكار في الرعاية الصحية «ويش» مع المركز لتنظيم ندوة عن «الرعاية الصحية والأخلاق: علم الجينوم»[49]. وقد شارك في هاتين الندوتين عددٌ من علماء الشريعة والمتخصصين في العلوم الطبية والحيوية من داخل قطر وخارجها[50].

وبالنسبة إلى إسهامات المؤسسات الثلاث المشار إليها سابقًا، والتي اعتمدت آلية الاجتهاد الجماعي على نحو مؤسسي، فقد أخذت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية زمام المبادرة وعقدت ندوة بعنوان «علم الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني: وجهة نظرٍ إسلامية» خلال الفترة 13-15 تشرين الأول/ أكتوبر 1998[51]. ولا تزال التوصيات النهائية التي خرجت بها

---

(45) **الانعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة**، ص 360.

(46) مجموعة مؤلفين، **بحوث مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون** (إمارة العين: كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، 2002).

(47) «المؤتمر العربي لعلوم الوراثة يعلن توصياته»، جريدة **البيان** (دبي)، 2007/12/9، شوهد في 2011/8/28، في:
https://goo.gl/UtKPJM

(48) لمزيد من المعلومات، انظر:
The Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE), «CILE Hosts Public Seminar on Islamic Ethics in the Era of Genomics,» 1/10/2014, accessed on 28/11/2018, at: https://goo.gl/Xm2kDT

(49) لمزيد من المعلومات، انظر:
The Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE), «Ethics and the Genome Question 04/2017,» 3/4/2017, accessed on 28/11/2018, at: https://goo.gl/A15TjW

(50) عقب إجراء مناقشاتٍ مع الجمهور، يخطّط «مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق» لإشراك الأوساط الأكاديمية في إجراء بحوثٍ عن هذا الموضوع. وكان المركز قد نال عام 2015 منحةً من «الصندوق القطري لرعاية البحث العلمي» لإجراء مشروعه البحثي «توطين علم الجينوم في منطقة الخليج والدور المنشود للأخلاق الطبية الإسلامية»، والذي انطلق رسميًا مع بداية أيلول/ سبتمبر 2016 ويستمر المشروع مدة ثلاثة أعوام.

(51) العوضي والجندي (محرران).

هذه الندوة تمثّل المرجع الأساسي لما عقبها من نقاشات بين الفقهاء والأطباء، وما تمّ تبنّيه من توصيات ومواقف بعد ذلك كان في الغالب إعادة صياغة أو تعقيب أو إجراء تعديلات طفيفة على توصيات ندوة 1998. ففي دورته الحادية عشرة التي عُقدت خلال الفترة 14-19 تشرين الثاني/ نوفمبر 1998، ناقش مجمع الفقه الإسلامي الدولي توصيات هذه الندوة، ولكن تمّ إرجاء اتخاذ قرار بشأن هذا الموضوع إلى دورة قادمة. كما عقد المجمع الفقهي الإسلامي في الفترة 5-10 كانون الثاني/ يناير 2002 دورته السادسة عشرة التي ناقشت عدة قضايا، منها المجالات المحتملة التي يمكن الاستعانة فيها بالبصمة الوراثية، وأصدرت بصددها عددًا من القرارات. وقد أشار القرار السابع إشارةً عابرة إلى الجينوم البشري مؤكّدًا ضرورة عدم تحويله إلى سلعة؛ «لا يجوز بيع الجينوم البشري لجنس، أو لشعب، أو لفرد، لأي غرض، كما لا تجوز هبتها لأي جهة، لما يترتب على بيعها أو هبتها من مفاسد»[52]. وعقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية خلال الفترة 6-9 شباط/ فبراير 2006 ندوةً أخرى بعنوان «الوراثة والتكاثر البشري وانعكاساتها: رؤية الأديان السماوية ووجهة نظر العلمانية»، وتضمّنت توصيات هذه الندوة قِسمًا بعنوان «إعلان المبادئ» ويقتبس مقاطع بعينها من التوصيات المعتمدة في ندوة المنظمة المنعقدة عام 1998، ويبدو أنّ ذلك كان بهدف حشد الدعم والتأييد لتلك المبادئ من لدُن أصواتٍ دينية وعلمانية من خارج الخطاب الإسلامي[53]. وبعد عدة سنوات، وأثناء دورته العشرين التي عُقدت خلال الفترة 13-18 أيلول/ سبتمبر 2012، ناقش مجمع الفقه الإسلامي الدولي من جديد توصيات ندوة المنظمة الإسلامية المنعقدة عام 1998، ومجددًا، أُجِّل القرار إلى دورة قادمة، ولكن أوصى المشاركون بتنظيم ندوةٍ متخصصة لمناقشة هذه التوصيات. وبالفعل، عُقدت هذه الندوة في جدة خلال الفترة 23-25 شباط/ فبراير 2013 بتنظيمٍ مشترك من المجمع والمنظمة. وأخيرًا، صدّق المجمع في دورته الحادية والعشرين التي عُقدت خلال الفترة 18-22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2013 على توصيات المنظمة، والتي كانت قد صدرت قبل نحو 15 عامًا خلت، مع تعديل بعض النقاط وإضافتها[54].

ويجدر التنويه هنا إلى أنّ مقاربة القضايا الأخلاقية للجينوم من منظور إسلامي لم تقتصر على الفعاليات التي استخدمت آلية الاجتهاد الجماعي، الجامعة بين علماء الشريعة وعلماء الطب الحيوي وجهًا لوجه. فقد قدّم بعض الفقهاء المعاصرين اجتهاداتهم الفردية كذلك، نذكر منها على سبيل المثال كتابات نور الدين الخادمي، أحد علماء الشريعة الذين شاركوا في بعض فعاليات الاجتهاد الجماعي المشار إليها سابقًا (كالمؤتمر الذي عقدته كلية الشريعة والقانون عام 2007، والندوة التي نظمها المركز العربي للدراسات الجينية عام 2007، وكلاهما كانا في دولة الإمارات العربية المتحدة). فإلى جانب هذه المشاركات، نشر الخادمي أيضًا مؤلفاتٍ تضمنت اجتهاداته

(52) **أعمال وبحوث الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة** (مكة المكرمة: مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، 2002)، ص 360.

(53) العوضي والجندي (محرران)، ص 1173-1175.

(54) «قرار رقم: 203 (9/21) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)»، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2013/11/22، شوهد في 2011/8/28، في: https://goo.gl/pqnury

الفردية عن هذا الموضوع بوصفه عالمًا شرعيًا[55]، ومحمد رأفت عثمان (ت. 2016) الذي شارك في مؤتمر عقدته كلية الشريعة والقانون في دولة الإمارات عام 2002، إضافةً إلى عدد من الأبحاث والدراسات التي عالجت بعض القضايا المتعلقة بعلم الجينوم وتطبيقاته، وإن لم يشارك أصحابها، بحسب علمنا، في نقاشات الاجتهاد الجماعي التي أشرنا إليها سابقًا، ولا يزال مثل هذه الدراسات محدودًا من حيث العدد[56].

لقد مثَّل مشروع الجينوم البشري، في تصوّر الكثير من المتخصصين في العلوم الطبية والحيوية وكذلك لدى بعض علماء الشريعة، محطّةً تاريخية مهمة في تطور العلم، وتمكين الإنسان من معرفة ذاته على نحوٍ أدقّ وأعمق؛ ومن ثمّ، تعزيز قدرته على السعي لمواجهة عدد من الأمراض التي تقع ضمن «ما لا يرجى برؤه» بالاصطلاح الفقهي، بل القدرة أحيانًا على تحسين قدرات الإنسان وإمكاناته الجسدية والعقلية على نحو غير مسبوق. ويمكن القول إنّ دور الشريعة في عصر الجينوم، وفق تصور الفقهاء المعاصرين ومن شاركهم النقاش حول هذه القضايا من المتخصصين في العلوم الطبية والحيوية، يتمحور حول نقاط ثلاث:

• تتمثّل النقطة الأولى في التشديد، مرة أخرى، على معاصرة الشريعة وقدرتها على التعامل مع القضايا المستجدة أيًّا كان نوعها، وأنّ تقنيات الجينوم لا تمثّل أيّ استثناءٍ في هذا الصدد. فعلى منوال رشيد رضا وعبد الرحمن السعدي، كما أوضحنا سابقًا، أشار أحمد رجائي الجندي، الأمين العام المساعد للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، في تقديمه لندوة المنظمة التي عُقدت عام 1998، إلى أهمية الشريعة في هذ السياق المعاصر، معبّرًا عن موقف عام يسود النقاشات الفقهية المعاصرة بشأن الجينوم، قائلًا «أما ندوتنا هذه، فتتميز بميزة أنها تعمل تحت مظلة الشريعة الإسلامية التي أثبتت بما لا يدع مجالًا للشكّ في أنها تتّسع لكل المحدثات الطبية، وأنها صالحة لكلّ زمان ومكان، وأنّ الإسلام لا يقف حجر عثرة أمام العلم أو التقدم العلمي بل يدعو إليه ويشجعه على أن يكون علمًا نافعًا»[57]. وعلى صعيد الاجتهاد الفردي، نجد عبارات مشابهة، ومن ذلك ما ذكره حسن يشو في مقدمة بحثه عن الجينوم والفقه «وبما أنّ الشريعة تتميز بالسمو والخلود، فإنها استطاعت بنصوصها العامة ومبادئها الكلية

(55) نور الدين الخادمي، «الجينوم البشري»، **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**، مج 15، العدد 58 (2003)، ص 7–48؛ نور الدين الخادمي، «الخارطة الجينية البشرية (الجينوم البشري): الأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية»، **مجلة المشكاة**، العدد 2 (2004)، ص 59–76.

(56) انظر على سبيل المثال، أحمد محمد كنعان، «الجينوم البشري وتقنيات الهندسة الوراثية: مقاربات فقهية»، مجلة **البحوث الفقهية المعاصرة**، مج 15، العدد 60 (2003)، ص 68–101؛ عبد الفتاح إدريس، «الأمن المطلوب للخريطة الجينية»، **مجلة الوعي الإسلامي**، مج 40، العدد 450 (2003)، ص 22–25؛ مريع بن عبد الله آل شافع، «رسالة خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي: دراسة تأصيلية تطبيقية»، بحث مقدم استكمالًا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، السعودية، 2007؛ حسن يشو، «الجينوم البشري وأحكامه في الفقه الإسلامي: رؤية مقاصدية»، **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة قطر، مج 33، العدد 1 (2015–2016)، ص 17–80؛ زينب عبد القادر العبيدي، «فحص الجينوم البشري: دراسة فقهية تطبيقية (مركز قطر للوراثة أنموذجًا)»، رسالة قدمت استكمالًا لمتطلّبات كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية للحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله، جامعة قطر، الدوحة، قطر، 2017.

(57) العوضي والجندي (محرران)، ص 29.

وقواعدها المطّردة وفتحها لباب الاجتهاد المرن، أن تواكب كلّ المستجدات وتسهم بقسط وافر في حلّ المشاكل المختلفة، ولا سيما في قضايا الطب المعاصرة»(58).

• النقطة الثانية تمثّلت في تبنّي موقف ذهب إلى أبعد ممّا كان يشغل بال رشيد رضا وعبد الرحمن السعدي وزملائهم في القرن العشرين. فخطاب علماء الشريعة بشأن هذه القضايا كان منصبًّا في ذلك الوقت على فكرة رئيسة، ألا وهي إثبات «عدم التناقض» بين مخرجات العلم الحديث وثوابت الشريعة. أما المشاركون في نقاشات الجينوم وأخلاقياته، سواء على مستوى الاجتهاد الجماعي أو الفردي، فلم يقولوا بالجواز الشرعي لإجراء أبحاث الجينوم فحسب، وإنما صرّحوا بأنّ الشريعة تقضي بضرورة مشاركة المسلمين في هذه الأبحاث، وألّا يقفوا موقف المتفرج أو المستهلك، كما ورد في توصيات الندوة الرائدة التي عقدتها كلية العلوم بجامعة قطر عام 1993، «في الوقت الذي تتضافر جهود أمم كثيرة على إنجاز أكبر مشروع علمي في تاريخ الإنسانية، وهو الدراسة الشاملة للذخيرة الكاملة للجنس البشري من جيناته الوراثية التي تعرف باسم مشروع المجين (الجينوم) البشري: يجب على المسلمين ألا يقفوا مجرد مشاهدين لا يُسهمون بنصيب في دراسة تراث البشرية البيولوجي وعدّتها للمستقبل. ولذلك يهيب المجتمعون بالدول الإسلامية القادرة أن تقدم دعمًا ماليًا قويًا يتناسب وضخامة المشروع وجلاله، حتى يكون للمسلمين حضور في أمر من أخطر شؤون البشرية، وحتى يتسنى لنا الإفادة من نتائجه العظيمة الأثر»(59). وفيما عقِب من نقاشات، تمّ تصنيف المشاركة والإسهام في هذه الأبحاث ضمن فروض الكفاية، كما ورد في البيان الختامي لندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية المنعقدة عام 1998؛ «ولما كانت قراءة الجينوم وسيلةً للتعرّف على بعض الأمراض الوراثية أو القابلية لها، فهي إضافة قيمة إلى العلوم الصحية والطبية في مسعاها لمنع الأمراض أو علاجها مما يدخل في باب الفروض الكفائية في المجتمع»(60). وقد تضمّن البيان كذلك دعوة الدول الإسلامية إلى دخول مضمار الهندسة الوراثية بإنشاء مراكز للأبحاث في هذا المجال، تتطابق منطلقاتها مع الشريعة الإسلامية؛ وقد تمّ تبنّي الموقف نفسه وتكررت الدعوة نفسها للدول الإسلامية في توصيات مجمع الفقه الإسلامي في دورته المنعقدة عام 2013(61). ولعل هذا الموقف المحفّز لمشاركة الدول الإسلامية في أبحاث الجينوم كان من بين العوامل التي مهّدت الطريق لإطلاق مشروعات جينوم وطنية بمخصصات مالية ضخمة في عدد من الدول الإسلامية على رأسها قطر والمملكة العربية السعودية، وقد تمّ الإعلان عن مشاريع هاتين الدولتين نهاية عام 2013(62).

---

(58) يشو، ص 18.

(59) **الانعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة**، ص 360-361.

(60) العوضي والجندي (محرران)، ص 1047-1048.

(61) «قرار رقم: 203 (9/21)».

(62) لمزيد من التفصيل حول مشاريع أبحاث الجينوم في منطقة الخليج، خاصة في قطر والمملكة العربية السعودية، يمكن مراجعة التقرير المنشور ضمن أعمال مؤتمر القمة العالمي للابتكار في الرعاية الصحية «ويش» المنعقد في الدوحة خلال الفترة 29-30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016:

Mohammed Ghaly et al., *Genomics in the Gulf Region and Islamic Ethics*, A Special Report in Collaboration with the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (Doha: World Innovative Summit for Health–WISH, 2016), pp. 7–15.

• نشأت النقطة الثالثة المتعلقة بدور الشريعة في مجال أبحاث الجينوم وتقنياته من جرّاء التخوف والانزعاج من أن ينفلت زمام الأمور في هذه الأبحاث وتطبيقاتها حتى تنحرف في النهاية عن مبادئ الشريعة وأخلاقها وأحكامها. وينبغي التنويه هنا إلى أنّ التخوف من الانفلات الأخلاقي لأبحاث الجينوم ليس حصرًا على الفقهاء المعاصرين، وإنما مردّه إلى طبيعة الإمكانات الهائلة في أبحاث الجينوم وتقنياته، والتي أثارت القلق حتى لدى القائمين على مشروع الجينوم البشري منذ انطلاقته الأولى، وعلى رأسهم العالم الشهير وصاحب جائزة نوبل في الطبّ جيمس واتسون الذي تولّى إدارة المشروع في مراحله الأولى. ونظرًا إلى هذه التخوّفات، فقد خصّص مشروع الجينوم البشري جزءًا من ميزانيته لدراسة الجوانب الأخلاقية المتعلقة بالمشروع في إطار برنامج الانعكاسات الأخلاقية والقانونية والاجتماعية Ethical, Legal and Social Implications, ELSI Program. وقد بدأ هذا البرنامج بالتزامن مع انطلاق البحوث العلمية للمشروع، على عكس ما كان معتادًا في الأخلاق الطبية والحيوية، إذ غالبًا ما كان يتمّ الشروع في البحوث الأخلاقية بعد أن تكون البحوث العملية قد أخذت شوطًا كبيرًا وبدأت تظهر على إثرها الإشكالات والتحديات الأخلاقية. أما في حالة الجينوم، فقد كان واضحًا منذ البداية حتمية وجود هذه الإشكالات والتحديات مع انطلاق هذا المشروع الكبير(63). ومن الملفت للنظر هنا غياب كلمة «دين» أو أيٍّ من مشتقاتها في عنوان هذا البرنامج، كما نلحظ كذلك هامشية الخطاب الديني في مخرجات هذا البرنامج من بحوث ودراسات، وقد تمّت الإشارة إلى هذه النقطة بوصفها واحدة من الانتقادات التي وُجّهت إلى هذا البرنامج في التقرير الذي تمّ إعداده بغرض تقييم البرنامج بعد عشر سنوات من انطلاقه(64). وقد أدّت هذه الانتقادات إلى إعطاء بعض الاهتمام للبحوث التي تدرس الأخلاق من منظور ديني، إلا أنّ هذا النوع من البحوث ظلّ بعيدًا عن اهتمامات المشروع الكبرى وأولوياته العليا. ولا شكّ في أنّ هامشية الخطاب الديني في هذا البرنامج هي جزءٌ من هامشية الخطاب الديني في حقل الأخلاق الطبية الحيوية عمومًا في الغرب، كما أشرنا في بداية هذه الدراسة. وفي هذا السياق، كان طبيعيًا أن يشعر المشاركون في النقاشات الأخلاقية الدائرة في العالم الإسلامي بضرورة التشديد على أنّ إجراء مثل هذه البحوث ينبغي أن يكون متوافقًا مع الشريعة. ونلحظ أثرًا من هذا القلق والتخوف في كثرة الإشارة إلى عبارات تؤكد ضرورة اعتبار الجوانب الشرعية عند إجراء هذه البحوث، كما هو واضح في بيانات الندوات والمؤتمرات وتوصياتها التي أشرنا إليها سابقًا عند الحديث عن مؤسسات الاجتهاد الجماعي. ونأخذ هنا، مثالاً فحسب، بعض الإشارات التي وردت في البيان الختامي للندوة التي عقدتها المنظمة الإسلامية عام 1998، وفي التوصيات التي خرجت بها دورة المجمع الفقهي الإسلامي التي عُقدت عام 2013، إذ تمثّل هاتان الوثيقتان زبدة ما اتفق عليه أهل الاجتهاد الجماعي بشأن قضايا الجينوم:

(63) Eric Green, James Watson & Francis Collins, «Twenty-Five Years of Big Biology,» *Nature*, vol. 526, no. 7571 (2015), pp. 29–31.

(64) ELSI Research Planning and Evaluation Group, «A Review and Analysis of the Ethical, Legal, and Social Implications (ELSI) Research Programs at the National Institutes of Health and the Department of Energy,» National Human Genome Research Institute, 10/2/2000, accessed on 28/11/2018, at: https://goo.gl/nVQNGk

«ولكن حصيلة هذا البحث ونتائجه لا يجوز أن تنتقل تلقائيًّا إلى مجال التطبيقات العملية حتى تُعرض على الضوابط الشرعية، فما وافق الشريعة منها أُجيز، وما خالفها لم يُجَز». «لا يجوز إجراء أي بحث أو القيام بأي معالجة أو تشخيص يتعلق بمجين (جينوم) شخص ما إلا بعد إجراء تقييم صارم ومسبق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة، مع الالتزام بأحكام الشريعة في هذا الشأن».

«لا يجوز لأيّ بحوث تتعلق بالمجين (الجينوم) البشري أو لأيٍّ من تطبيقات هذه البحوث، ولا سيما في مجالات البيولوجيا وعلم الوراثة والطب، أن يعلو على الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية».

«ينبغي أن تدخل الدول الإسلامية مضمار الهندسة الوراثية بإنشاء مراكز للأبحاث في هذا المجال، تتطابق منطلقاتها مع الشريعة الإسلامية»[65].

«لا يجوز استخدام الجينوم استخدامًا ضارًا أو بأيّ شكلٍ يخالف الشريعة الإسلامية».

«التأكيد على الضوابط الشرعية، الخاصة بالجينوم البشري، الواردة في توصية ندوة (الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني) التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع مجمع الفقه الإسلامي الدولي عام 1419هـ».

«لا يجوز إجراء أبحاث سريرية (إكلينيكية) تتعلق بالجينوم البشري أو بأيٍّ من تطبيقاتها، ولا سيما في مجالات علم الأحياء (البيولوجيا) وعلم الوراثة والطب، تخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو لا تحترم حقوق الإنسان التي يقرّها الإسلام»[66].

لا شكّ في أنّ هذه النقطة الثالثة التي ترسم، بالتكامل مع النقطتين السابقتين، الملامح الرئيسة لدور الشريعة في عصر الجينوم، ستمثّل التحدي الأكبر لمجال الأخلاق الطبية والحيوية في الإسلام في السنوات القادمة. فبالقدر الذي تحدّد تقنيات الجينوم أولويات مجال العلوم الطبية والحيوية وطموحاته في المستقبل القريب، فإنّ القضايا الأخلاقية التي تولّدها هذه التقنيات ستحدد كذلك أجندة بحوث الأخلاق الطبية والحيوية عمومًا؛ ذلك أنّ جلّ الأسئلة الأخلاقية التي تطرحها تقنيات حديثة مثل الإخصاب الطبي المساعد أو التلقيح الصناعي والهندسة الوراثية وغيرها تقع ضمنًا داخل الحدود الكبرى للأسئلة المتعلقة بالجينوم، إلا أنّ السياق الجينومي عادةً ما يُضفي على هذه الأسئلة أبعادًا وتعقيدات جديدة. وفي هذا الصدد، يلمس المتابع صدور بعض البحوث والمؤلفات التي سعت لاستجلاء ما أسمته هذه البيانات والتوصيات «الضوابط الشرعية» المتعلقة بأبحاث الجينوم وتطبيقاتها في مجالات معينة مثل التداوي، وإثبات النسب ونفيه، وكشف الأسرار الشخصية، والإجهاض[67]. فالعبارات التي وردت في هذه البيانات والتوصيات، على غزارتها وكثافتها، تبقى في دائرة العموميات والكليات وتحتاج إلى بحوث تفصيلية. وقد شدّد على هذا الأمر عدد من علماء الشريعة الذين

(65) العوضي والجندي (محرران)، ص 1045-1052.

(66) «قرار رقم: 203 (9/21)».

(67) كنعان؛ الخادمي، «الخارطة الجينية»؛ يشو؛ العبيدي.

استوعبوا الطبيعة المعقدة والمركبة للجينوم والتي لا يصلح معها إعطاء حكم كلي واحد. وننقل هنا ما قاله الخادمي في هذا الصدد: «فالجينوم البشري ليس شيئًا واحدًا، حتى نحكمه بهذه الضوابط الشرعية بصورة واحدة، فهو واقعة مستجدة، لها حقيقتها العلمية وسماتها واستخداماتها ومآلاتها وتداخلاتها وتفرعاتها، كما أنها في طور آيل إلى أطوار أخرى، تزداد تعقيدًا وتشعّبًا وتفرّعًا وتجاذبًا وتداخلاً، وهي مع ذلك واقعة حساسة وشائكة من جهة اتصالها بكرامة الإنسان وحرمته، وبمنظومة الأخلاق والقيم، وبأمن الشعوب والدول والأفراد. وقبل ذلك فهي منوطة أو مرتبطة ببعض الخلفيات والأغراض والبواعث الذي يتداخل فيها العلمي بالتجاري والإعلامي، وربما بالمذهبي الفكري والسياسي والثقافي والعقدي»[68].

وتركز معظم الأبحاث التي صدرت حتى الآن على تقديم أحكام فقهية مباشرة أو «ضوابط شرعية» تتعلق بالإشكالات الأخلاقية التي تثيرها تقنيات وتطبيقات محدّدة لأبحاث الجينوم. وربما يكون هذا جزءًا من طبيعة الأبحاث الرائدة التي تتعامل مع مجال معرفي جديد، إذ تسعى لمعالجة القضايا الجزئية المباشرة والآنية بغرض تقديم إجابات عملية. هذا إضافة إلى الطبيعة العملية لعلم الفقه ومنظومة الأحكام الخمسة والتي وُلدت من رحمهما جُلُّ الأبحاث التي عالجت قضايا الجينوم من منظور إسلامي. لكن طبيعة الإشكالات الأخلاقية المطروحة في عصر الجينوم تستدعي إنتاج خطاب أخلاقي أوسع وأشمل من المعالجات الفقهية المباشرة، وهو ما نشير إليه في الفصل الأخير من هذا البحث والمخصّص للحديث عن التحديات المستقبلية والمقترحات.

ثالثًا: ملاحظات نقدية

استعرض هذا البحث النقاشات التي دارت منذ بدايات القرن العشرين حتى يومنا هذا بشأن صياغة دور للشريعة فيما يتعلق بالتعامل مع القضايا الأخلاقية التي أثارها مجال العلوم الطبية والحيوية الحديثة، خاصة علم الجينوم وإشكالاته التي برزت منذ مطلع القرن الحادي والعشرين.

فيما يتعلق بالجانب الإيجابي، نستطيع القول إنّ الاجتهادات الشرعية في مجال الأخلاق الطبية والحيوية، والتي ورد ذكر بعضها في هذه الدراسة، قد حافظت على دور مهم للشريعة في هذا المجال. ولا تمثل القضايا المتعلقة بالجينوم استثناءً لهذه القاعدة؛ فأول ندوة، فيما نعلم، ناقشت مشروع الجينوم البشري من منظور أخلاقي في العالم العربي نظمتها كلية العلوم بجامعة قطر عام 1993، وقد دعت إليها عددًا من علماء الشريعة، كما أوضحنا سابقًا. وقد سبق أن أشرنا إلى الموقف الذي تبنّاه جُلُّ الفقهاء المعاصرين، في اجتهاداتهم الفردية والجماعية، من دعوة المسلمين إلى المشاركة في أبحاث هذا العلم الناشئ بوصفها أحد فروض الكفاية على المسلمين في العصر الحاضر. ولا ريب في أنّ مثل هذا الموقف كان له أثره في تبنّي بعض الدول الإسلامية مشروعات جينوم على المستوى الوطني، مثل مشروع جينوم قطر، ومشروع الجينوم البشري في المملكة العربية السعودية؛ وقد انطلق كلا المشروعين

(68) نور الدين الخادمي، «الضوابط الشرعية لبحوث الجينوم البشري»، بحث مقدم ضمن أعمال المؤتمر العربي الثاني لعلوم الوراثة البشرية، دبي، 2007.

مع نهاية عام 2013. ونأخذ هنا مشروع جينوم قطر مثالاً، فمنذ مراحل الإعداد الأولى للمشروع، بدا واضحًا اهتمام بنك قطر الحيوي بالتعامل مع الأسئلة الأخلاقية المطروحة في هذا المجال من منظور شرعي. فقد عقد البنك ندوة دولية شارك فيها عدد من علماء الشريعة لمناقشة بعض من هذه الأسئلة. وفي منشور موجّه إلى الجمهور للتعريف بهذا البنك الحيوي ونشاطاته، نجد بابًا مستقلاً بعنوان «هل يجوز شرعًا المشاركة في [أبحاث البنك] الحيوي؟»، وفيه يؤكد بنك قطر الحيوي حرصه على الالتزام بما ورد في «الدستور الإسلامي للمهنة الطبية» والمعروف كذلك بـ «وثيقة الكويت» الصادرة من لدُن المنظمة العالمية للطب الإسلامي، والتي عرفت فيما بعد باسم المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، أحد رواد الاجتهاد الجماعي في مجال الأخلاق الطبية كما أوضحنا في هذه الدراسة. وفي الإطار ذاته، أكّد بنك قطر الحيوي حرصه على التعاون مع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق التابع لمؤسسة قطر[69]. ومن بين ثمرات هذا التعاون المشترك كان التنظيم المشترك لمؤتمر دولي مؤخرًا بعنوان «الأخلاقيات والسياسات وأفضل الممارسات في الطب الدقيق»، خلال الفترة 29-30 نيسان/ أبريل 2018، وقد تمّ تخصيص الجزء الأخير من المؤتمر لمناقشة الرؤى الشرعية للقضايا التي تمّ التطرق إليها. كما تواصل بنك قطر الحيوي كذلك مع عدد من أساتذة كلية الشريعة بجامعة قطر لاستفتائهم في مدى جواز أخذ عينات من الدم أو البول أو اللعاب بغرض استخدامها في البحث العلمي حتى بعد وفاة صاحب العينة.

أما بالنسبة إلى التحديات المتعلقة بصياغة دور مؤثر للشريعة في فضاء الأخلاق الطبية والحيوية، فهي كثيرة ومتشعبة. ونقتصر هنا على نقطتين رئيستين؛ الأولى متعلقة بضرورة إعادة النظر في الشريعة بوصفها مفهومًا اصطلاحيًا ورسم حدوده وآفاقه، والثانية ذات صلة بطبيعة المشاركين في صياغة هذا الدور المفترض للشريعة.

بالنسبة إلى التحدي المتعلق بمفهوم الشريعة، يعدّ مصطلح الشريعة من أكثر الكلمات ورودًا عند الحديث عن الإسلام في العصر الحديث، سلبيًا أو إيجابيًا، خاصة في المجالات المعرفية الحديثة، وعلى رأسها العلوم الطبية والحيوية. وعلى الرغم من كثرة ترداد هذا المصطلح، فإننا نادرًا ما نجد من الباحثين أو العلماء مَن يتطرق إلى تعريف الشريعة وتحديد ما يقصده عند استعمال هذا المصطلح[70]. لكن تصفح الإنتاج العلمي المتاح حاليًا حول الأخلاق الطبية والحيوية من منظور إسلامي، سواء كان ذلك نتيجة لاجتهاد جماعي أو فردي، يوضح أنّ التصور السائد للشريعة بين المنظّرين في هذا المجال يسيطر عليه البعد الفقهي. بمعنى آخر، يتمّ النظر إلى الشريعة على أنها مجموعة من الأحكام العملية التي تستند إلى نصوص شرعية، من القرآن والسنة، إضافةً إلى ما استخلصه الفقهاء على مدار التاريخ

---

(69) Qatar Biobank, *A Healthier Future Starts with You* (Doha: Qatar Biobank, 2014), pp. 12–13.

(70) من الاستثناءات المهمّة في هذا الصدد، ما ذكره الخادمي في أحد بحوثه عن الضوابط الشرعية لبحوث الجينوم، إذ صرّح بأنّ مفهوم الشرع الإسلامي أو الشريعة الإسلامية يرتكز عنده على شقّين رئيسين؛ يتمثّل الشقّ الأول في نصوص الشرع وأدلته الجزئية، ويتكوّن الشقّ الثاني من قواعد الشرع العامة ومقاصده وكلياته ومبادئه. انظر: نور الدين الخادمي، «الضوابط الشرعية لبحوث الجينوم البشري»، ص 4-5. والحق أنّ ما ذكره الخادمي هنا تصريحًا هو بالفعل مفهوم الشريعة عند غيره من العلماء المعاصرين الذين مارسوا الاجتهاد في مجال الأخلاق الطبية والحيوية، وإن لم يذكروا ذلك صراحة.

الإسلامي من مقاصد ومبادئ كلية وقواعد وضوابط فقهية. وهذا التصوّر شديد الارتباط بعلم الفقه المعروف بأنه «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية». ولا شك في أنّ البعد الفقهي محوري في صياغة دور للشريعة في عصر منجزات الطب الحديث ولا يمكن تهميشه، فضلاً عن الاستغناء عنه. إلا أنّ كثيرًا من الإشكالات والتحديات الأخلاقية التي تنشأ في عصر الجينوم لا تقع ضمن الحدود التقليدية لعلم الفقه بصبغته العملية. فسؤال الجينوم، في جوهره، أعمق وأعقد بكثير من كونه إصدار أحكام أخلاقية جزئية فحسب، تتعلق باستخدام تكنولوجيا معينة في ظرف معين؛ فنتائج أبحاث الجينوم وتطبيقاته الحالية والمستقبلية تثير أسئلة كبرى حول كيفية (إعادة) النظر في مفاهيم مركزية مثل التكليف وفعل الإنسان، أو الكسب في اصطلاح علماء الكلام، ومدى استحقاقه للمدح والذم أو الثواب والعقاب، والجبر والاختيار في ضوء ما كشفه ويكشفه علم الجينوم عن دور الجينات في تشكيل بنية الإنسان ومدى التأثير الممكن لهذه الجينات في ميوله وسلوكياته، وما رافق ذلك من ظهور مصطلحات حديثة من قبيل «الجبر الجيني» **Genetic determinism**.

إنّ التعامل مع هذه القضايا، وغيرها كثير، لا يمكن أن يتمّ من خلال النظر إلى الشريعة بمنظار علم الفقه وحده. فعلوم مثل الفلسفة والعقيدة والتصوف والتفسير والحديث والأدب تمثّل روافد معرفية مهمة، ولا يمكن تصور الحفاظ على دور مؤثر للشريعة في عصر الجينوم من دون أن تصبح هذه المعارف جزءًا أصيلاً من تصورنا للشريعة الإسلامية بمفهومها الرحب. ومن ثمّ لا بد من مشاركة متخصصين في هذه العلوم في الاجتهادات المتعلقة بالطب الحديث ومنجزاته في عصر الجينوم. وهذا يقودنا إلى الحديث عن التحدي الثاني المتعلق بطبيعة المشاركين وخلفياتهم في صياغة دور للشريعة في هذا المجال.

وقد دأب الفقهاء منذ زمن بعيد على احتكار مصطلح الاجتهاد، واتفقوا تقريبًا فيما بينهم على أنّ بذل الوسع أو استفراغه من غير الفقيه لا يسمّى «اجتهادًا» بالمعنى الاصطلاحي، حتى إن كان من علماء الكلام مثلاً، وصرح بعضهم بذلك تصريحًا مثل الشوكاني (ت. 1839)؛ ولم يتغير هذا الموقف كثيرًا لدى الفقهاء المعاصرين[71]. إلا أنّ الإشكال الذي أبرزه مجال العلوم الطبية والحيوية في العصر الحديث، كما أوضحنا في هذه الدراسة، هو عدم قدرة الفقهاء المعاصرين على ممارسة الاجتهاد وحدهم، وذلك لأسباب من بينها عدم اطلاعهم على هذه العلوم الحديثة. ومن هنا بدأ التفكير في الاستعانة بالأطباء لسدّ هذا النقص، لمساعدة الفقهاء في تشكيل «تصور صحيح» عن القضايا الطبية والعلمية محلّ النقاش. ويبدو هنا أنّ إشراك الأطباء في هذه النقاشات من خلال آلية الاجتهاد الجماعي لم يكن بوصفهم «شركاء» في عملية الاجتهاد مع الفقهاء، وإنما بوصفهم «شارحين أو مُبسّطين» لقضايا يحتاج الفقهاء إلى فهمها للقيام بالاجتهاد على الوجه الصحيح. وقد ذكر هذا الموقف صراحةً عبد العزيز بن باز في معرض ردّه على سؤال حول ما إذا كان للمريض أن يأخذ بفتوى الطبيب أم لا بد له من مراجعة عالم الشريعة، إذ قال في هذا الصدد: «لا بدّ أن يراجع المريض العلماء فيما يقوله له الأطباء

---

(71) محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، مج 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1999)، ص 206؛ القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ص 12-13.

من الأحكام الشرعية، لأنّ الأطباء لهم شأنهم فيما يتعلق بعلمهم، والعلم الشرعي له أهله [...] فالطبيب عليه أن يسأل وليس له أن يفتي بغير علم، لأنه ليس من أهل العلم الشرعي»[72]. ونجد التوجه ذاته في الممارسة العملية للمجامع الفقهية؛ فقد أخبرني محمد علي البار أنّ الأطباء يقومون بشرح القضايا العلمية للفقهاء، وبعد أن تنتهي مرحلة النقاش بينهم وبين الفقهاء، يخرج الأطباء من القاعة ولا يقوم بالتصويت على التوصيات والقرارات النهائية إلّا الفقهاء فحسب. وقد خالفت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت هذا التقليد وجعلت المتخصصين في العلوم الطبية والحيوية مشاركين في جميع مراحل النقاش، بما في ذلك نقاش التوصيات الختامية وإقرارها. ويبدو أنّ بعض الفقهاء المشاركين في ندوات المنظمة قد أبدوا ملاحظات على هذ التوجه، إذ رأوا أنّ الأطباء يتجاوزون حدود اختصاصاتهم ويقحمون أنفسهم في قضايا شرعية يجب أن تترك للفقهاء. وننقل هنا كلام أحد الفقهاء المشاركين في ندوة المنظمة عن بداية الحياة الإنسانية ونهايتها والتي عُقدت عام 1993، إذ يقول عبد القادر العماري، «ثم إني أريد من كلّ أحدٍ أن ينطلق من اختصاصه، فالطبيب يجب ألّا ينظر إلّا لما يكون أمامه، أما الخوض في التفسير والأحاديث وفي كلام الفقهاء، فليعرضه على الفقهاء والمختصين». وقد عقّب على هذا الموقف أحد الأطباء المشاركين في هذه الندوة، عصام الشربيني (ت. 2010)، موضحًا أنه يرى أنّ العملية الاجتهادية يجب أن تكون أمرًا مشتركًا بين الفقهاء والأطباء، وأنّ أيًّا من الفريقين لا يمكنه أن ينجز المهمة كلها وحده[73]. ولعلّ هذا الخلاف راجع إلى صعوبة وضع حدود فاصلة بين تصور المسألة محلّ النقاش من ناحية، وبين الحكم عليها من منظور شرعي من ناحية أخرى، فمع تعقّد القضايا الطبية والحيوية وتشعّبها، صار الفصل بين الأمرين عسيرًا، إن لم يكن متعذّرًا في كثير من الأحيان، ومن ثمّ لا مناصّ من التعاون بين المشاركين في هذه النقاشات من بداية العملية الاجتهادية إلى نهايتها. وفي هذا السياق، نضيف أنّ بعض الفقهاء، ومعهم نفر من الأطباء، بدأ مؤخرًا، وخاصة مع وصول النقاشات المتعلقة بأبحاث الجينوم مرحلةً من النضوج، يشكو ضعفَ مستوى التخصص لدى بعض الأطباء المشاركين في نقاشات المجامع الفقهية. فما يتردّد في مجالس النقاش بين هؤلاء الفقهاء هو أنّ قائمة المشاركين من الأطباء في هذه النقاشات تضمّ مجموعةً ثابتة تقريبًا تشارك في كلّ ندوة أو مؤتمر منذ الثمانينيات من القرن العشرين. أما علم الجينوم فهو علم حديث نسبيًا، ومن ثمّ لم يتخصّص فيه كثير من هؤلاء الأطباء أثناء دراساتهم للطب، وإنما يعتمدون على قراءة بعض المقالات المنشورة هنا وهناك. ولسان حال هؤلاء الفقهاء يقول «تطالبون الفقهاء بأن يمارسوا الاجتهاد، بينما الأطباء يقومون في أفضل الأحوال بنقل المعلومات عن غيرهم، ومثل هذا يعدّ في عرف الفقهاء مقلّدًا أو، في أفضل الأحوال، ناقلاً للفتوى».

والنقطة الأخيرة التي نودّ ذكرها في هذا الصدّد هي أنّ استيعاب القضايا الأخلاقية المثارة في عصر الجينوم وتقديم معالجات جادة لها يقتضي توسيع دائرة المشاركين في العملية الاجتهادية وعدم الاقتصار على فريقَي الفقهاء والأطباء فحسب. وقد أشرنا سابقًا إلى أهمية إشراك متخصصين في علوم

(72) ابن باز، **فتاوى عاجلة لمنسوبي الصحة**، ص 24-25.

(73) خالد المذكور وآخرون، **الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها من منظور إسلامي** (الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1985)، ص 221-264.

أخرى ضاربة الجذور في التراث الإسلامي بجانب الفقه، مثل العقيدة والتصوف والأدب وغيرها. وفيما يتعلّق بجانب تشكيل «التصور الصحيح» للقضايا محل النقاش، يجب أن ندرك أنّ هذه المهمة لا يمكن أن يقوم بها، خاصة في عصر الجينوم، المتخصصون في العلوم الطبية والحيوية وحدهم؛ ذلك أنّ الاطلاع على الجوانب العلمية البحتة لقضية من القضايا لا يعني بالضرورة تشكيل تصورٍ صحيح ومتكامل عن هذه القضية. فعملية صياغة الأسئلة، ومن ثم تحديد كيفية التعامل معها من قِبل المتخصصين في العلوم الطبية والحيوية، ليست دائمًا عملية «بريئة»؛ فغالبًا ما توجد قناعات ومسلّمات مسبقة لدى هؤلاء المتخصصين، تؤثّر في عملية اختيار الأسئلة العلمية وطريقة تناولها؛ وجزءٌ كبير من هذه القناعات له جذور بعيدة في الحقل العلمي والمختبرات العلمية، ولكنها ذات صلة بالجوانب الفكرية والفلسفية والثقافية والاجتماعية والسياسية لدى الباحث بوصفه فردًا أو لدى السياق والفضاء العام الذي يعمل فيه. ففي حالة الجينوم مثلاً، لا يقتصر فهم هذا العلم الجديد والإشكالات التي يطرحها على الاستماع فحسب لتبسيط علمي حول أبحاث الجينوم وتقنياته، وإنما لا بدّ من التعرّف إلى السياق التاريخي الذي نشأ فيه هذا العلم، والأبعاد الاجتماعية والاقتصادية التي واكبت ظهور هذا المجال الجديد، والقناعات الفلسفية السائدة في العصر الحديث المتعلقة بقدرة الإنسان على أن يطوّر من إمكاناته حتى يصبح «خلقًا آخر» غير الذي نعرفه اليوم ... إلخ. ولا يتطرّق المتخصّصون في العلوم الطبية والحيوية إلى دراسة هذه الجوانب والبحث فيها، وإنما يقوم بذلك متخصّصون في مجالات معرفية أخرى، مثل فلسفة العلوم وفلسفة الأخلاق، وغيرهما. ومن ثمّ، تستدعي صياغة تصور صحيح عن مثل هذه القضايا الشائكة إشراك المتخصّصين في هذه المجالات المعرفية، أو على الأقلّ الاطلاع على إنتاجهم الفكري؛ وذلك لأجل أن يكون المنظور الشرعي لهذه القضايا قد تمّت صياغته بناءً على بيّنة وبصيرة، وليس على تصورٍ منقوص أو مبتور.

المراجع References

العربية

إبراهيم، عبد الله علي. **الشريعة والحداثة: جدل الأصل والعصر**. القاهرة: دار الأمين، 2004.

أبو البصل، عبد الناصر. «الانعكاسات الأخلاقية للبحث في مجال الخلايا الجذعية: رؤية شرعية». مجلة **هدي الإسلام**. مج 48. العدد 4 (2004).

إدريس، عبد الفتاح. «الأمن المطلوب للخريطة الجينية». **مجلة الوعي الإسلامي**. مج 40. العدد 450 (2003).

إسماعيل، عبد العزيز. **الإسلام والطب الحديث**. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959 [1939].

أعمال وبحوث الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي في مكة المكرمة. مكة المكرمة: مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، 2002.

آل شافع، مريع بن عبد الله. «رسالة خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي: دراسة تأصيلية تطبيقية». بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير. جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية. الرياض. السعودية، 2007.

الانعكاسات الأخلاقية للأبحاث المتقدمة في علم الوراثة. الرباط/ طرابلس، ليبيا: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة/ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1993.

البار، محمد علي. **الفشل الكلوي وزرع الأعضاء: الأسباب والأعراض وطرق التشخيص والعلاج**. دمشق/ بيروت: دار القلم/ الدار الشامية، 1992.

بن باز، عبد العزيز. **فتاوى عاجلة لمنسوبي الصحة**. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1999.

بن عبد العزيز، صالح. «الجينوم البشري.. كتاب الحياة». **الإعجاز العلمي**. العدد 7 (2000).

الترمانيني، عبد السلام. «وجوب تطبيق الشريعة الاسلامية في كل زمان ومكان». مجلة **الحقوق والشريعة**. مج 1. العدد 2 (1977).

«توصيات الدورة الحادية عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي: حول ندوة الكويت بشأن (الهندسة الوراثية والعلاج بالجين والبصمة والوراثية)». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**. العدد 11 (1998).

الجابري، محمد عابد. **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

جاد الحق، جاد الحق علي. **أحكام الشريعة الإسلامية في مسائل طبية**. ط 3. القاهرة: جامعة الأزهر، 2005.

الجندي، أحمد رجائي (محرر). **الإنجاب في ضوء الإسلام**. الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1983.

حسين، محمد الخضر. **الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان**. القاهرة: نهضة مصر للنشر والتوزيع، 1999.

الخادمي، نور الدين. «الجينوم البشري». **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة**. مج 15. العدد 58 (2003).

________. «الخارطة الجينية البشرية (الجينوم البشري): الأحكام الشرعية والضوابط الأخلاقية». **مجلة المشكاة**. العدد 2 (2004).

________. «الضوابط الشرعية لبحوث الجينوم البشري». بحث مقدم ضمن أعمال المؤتمر العربي الثاني لعلوم الوراثة البشرية. دبي، 2007.

رضا، محمد رشيد. «مدة حمل النساء شرعًا وطبًّا». مجلة **المنار**. مج 12 (1910).

الريسوني، أحمد. **أبحاث في الميدان**. المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013.

زكريا، فؤاد. **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.

السعدي، عبد الرحمن. **مجموع مؤلفات الشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي: مجموع الفوائد واقتناص الأوابد**. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011.

الشرفي، عبد المجيد السوسوة. «أهمية الفتوى الجماعية وحجيتها». **مجلة الحق**. العدد 17 (نيسان/ أبريل 2013).

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1999.

العبيدي، زينب عبد القادر. «فحص الجينوم البشري: دراسة فقهية تطبيقية (مركز قطر للوراثة أنموذجًا)». رسالة قدمت استكمالاً لمتطلّبات كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية للحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله. جامعة قطر. الدوحة. قطر، 2017.

العشماوي، محمد سعيد. **معالم الإسلام**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004.

العوضي، عبد الرحمن وأحمد رجائي الجندي (محرّران). **الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني: رؤية إسلامية**. الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 2000.

الغماري، أبو الفضل عبد الله الصديق الحسني. **أجوبة هامة في الطب**. القاهرة: نشر علي رحمي، [د.ت.].

ــــــــــــ. **تعريف أهل الإسلام بأنّ نقل العضو حرام**. القاهرة: دار مصر للطباعة، [د.ت.].

«الفتوى رقم (12086): استعمال جهاز الإنعاش». الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية. 1409/3/13هـ. في: https://goo.gl/pNRhAC

«قرار تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية». **مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**. مج 4 (1988).

«قرار رقم: 203 (9/21) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)». مجمع الفقه الإسلامي الدولي. 2013/11/22. في: https://goo.gl/pqnury

«قرار هيئة كبار العلماء رقم (190): حكم تنفيذ إجراءات إنعاش القلب والرئتين في بعض الحالات الميؤوس منها». الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية. 1419/4/6هـ. في: https://goo.gl/yS4eDU

القرضاوي، يوسف. **شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان**. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1993.

________. **فتاوى معاصرة**. ط 3. الكويت: دار القلم، 1994.

________. **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**. الكويت: دار القلم، 1996.

________. **زراعة الأعضاء في ضوء الشريعة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، 2010.

القره داغي، علي وعلي يوسف المحمدي. **فقه القضايا الطبية المعاصرة: دراسة طبية فقهية مقارنة مزودة بقرارات المجامع الفقهية والندوات العلمية**. ط 2. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2006.

كنعان، أحمد محمد. «الجينوم البشري وتقنيات الهندسة الوراثية: مقاربات فقهية». مجلة **البحوث الفقهية المعاصرة**. مج 15. العدد 60 (2003).

مجموعة مؤلفين. **بحوث مؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون**. إمارة العين: كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، 2002.

المذكور، خالد وآخرون. **الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها من منظور إسلامي**. الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، 1985.

ورياشي، عبد الكافي. «إرهاصات الخبرة الطب-شرعية في الشريعة الإسلامية». مجلة **الحقوق**. العدد 30 (2016).

يشو، حسن. «الجينوم البشري وأحكامه في الفقه الإسلامي: رؤية مقاصدية». **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**. جامعة قطر. مج 33. العدد 1 (2015-2016).

الأجنبية

Al-Ayed, Tareq & Nabil Rahmo. «Do Not Resuscitate Orders in A Saudi Pediatric Intensive Care Unit.» *Saudi Medical Journal*. vol. 35. no. 6 (2014).

Beauchamp, Tom & James Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. 6th ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Chamsi-Pasha, Hassan & Mohammed Ali Albar. «Do Not Resuscitate, Brain Death, and Organ Transplantation: Islamic Perspective.» *Avicenna Journal of Medicine*. vol. 7. no. 2 (2017).

Collins, Francis. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press, 2006.

DePamphilis, Melvin & Stephen Bell. *Genome Duplication: Concepts, Mechanisms, Evolution, and Disease*. New York: Garland Science, 2011.

ELSI Research Planning and Evaluation Group. «A Review and Analysis of the Ethical, Legal, and Social Implications (ELSI) Research Programs at the National Institutes of Health and the Department of Energy.» National Human Genome Research Institute. 10/2/2000. at: https://goo.gl/nVQNGk

Ethical Implications of Modern Researches in Genetics. Rabat & Tripoli, Libya: Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization/ World Islamic Call Society, 1993.

Ghaly, Mohammed. «Milk Banks through the Lens of Muslim Scholars: One Text in Two Contexts.» *Bioethics*. vol. 26. no. 2 (2012).

________. «Religio–Ethical Discussions on Organ Donation among Muslims in Europe: An Example of Transnational Islamic Bioethics.» *Medicine, Health Care and Philosophy*. vol. 15. no. 2 (2012).

Ghaly, Mohammed et al. *Genomics in the Gulf Region and Islamic Ethics*. A Special Report in Collaboration with the Research Center for Islamic Legislation and Ethics. Doha: World Innovative Summit for Health–WISH, 2016.

Green, Eric, James Watson & Francis Collins. «Twenty–Five Years of Big Biology.» *Nature*. vol. 526. no. 7571 (2015).

Guinn, David (ed.). *Handbook of Bioethics and Religion*. Oxford: Oxford University press, 2006.

Have, Henk Ten. «Potter's Notion of Bioethics.» *Kennedy Institute of Ethics Journal*. vol. 22. no. 1 (2012).

Kelly, Rebecca. «'Good Samaritan' Principles in the UAE: Legal Liabilities when Administering First Aid.» Clyde & Co. 27/5/2014. at: https://goo.gl/X9J5UE

Lewis, Ricki. *Human Genetics: Concepts and Applications*. 11th ed. New York: McGraw–Hill Education, 2014.

Qatar Biobank. *A Healthier Future Starts with You*. Doha: Qatar Biobank, 2014.

Roetz, Heiner (ed.). *Cross–Cultural Issues in Bioethics: The Example of Cloning*. Amsterdam: Rodopi, 2006.

Shaham, Ron. *The Expert Witness in Islamic Courts: Medicine and Crafts in the Service of Law*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Snow, Charles Percy. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Introduction by Stefan Collini. Eastford, CT: Martino Fine Books, 2013.

صدر حديثًا

يوناتان مِندِل

تكوّن العربيّة الإسرائيلية

معطياتٍ سياسيّة وأمنيّة في تشكّل دراسات العربيّة في إسرائيل

ترجمة: أحمد مغربي

يبحث هذا الكتاب في تاريخ دراسات اللغة العربية وسياساتها في المدارس اليهودية الإسرائيلية، وتأثير معطيات السياسة والأمن في دراسات اللغة العربية في إسرائيل، مستندًا بصورة رئيسة إلى وثائق أرشيفية تغطي الحقبة بين عامي 1935 و1985. كما يشمل تحليلًا لدراسة العربية في المدارس اليهودية الإسرائيلية في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، منطلقًا من التحقيق في الحوادث التاريخية ومؤسسات صنع القرار، علمًا أن الاعتبارات الأمنية - السياسية كانت أساسًا في تحفيز الأفراد والمؤسسات، ممن أطلقوا الدراسات العربية في المجتمع اليهودي - الإسرائيلي وأشرفوا عليها وموّلوها.

معتز الخطيب | Mu’taz Alkhatib*

الحدود الأخلاقية للتدخل الجيني: النقاش الفلسفي والفقهي حول أخلاقيات التقنية الوراثية

The Ethical Limits of Genetic Intervention: Genetics in Philosophical and Fiqh Discourses

ملخص: من خلال التقنية البيولوجية المتطورة، أمكن إخضاع الجسد الحي والحياة الإنسانية للتقنية وسطوتها، ما أثار إشكالاتٍ فلسفية وأخلاقية ودينية تتصل بحياة الإنسان، وتعكس رؤيةً محددة له ولطبيعته وحدود التعامل معه أو التصرّف بجسده، من قَبيل: متى تبدأ الحياة؟ وما المعايير التي نحدد على أساسها أنّ الكائن البشري إنسان؟ ومن هو الشخص الذي تَثبت له الحقوق الأخلاقية؟ ولماذا تُعدّ الحياة مقدّسة؟ وما تأثير ذلك في كيفية التعامل مع الكائن البشري في مختلف مراحله؟ وإذا كانت الأسئلة السابقة قد ارتبطت، تاريخيًّا، بمسألة محدّدة هي الإجهاض، فإنّ تطورات التقنية البيولوجية وسّعت من إمكانات العمل التي كانت مألوفة لتشمل عملية الإنجاب والتناسل التي تَحوّلت إلى عملية تقنية مفتوحة على إمكانات عديدة، بعد أن كانت فعلًا أو ممارسةً إنسانية خالصة، وسمحت بنمط جديد من التدخلات التي يصعب التنبؤ بمآلاتها ونهاياتها، الأمر الذي أدى إلى مناقشات وإشكالات متعددة على المستويات الدينية والقانونية والسياسية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية، كما أدى إلى ظهور تعبير «التناسل الليبرالي». يعالج هذا البحث الموقفين الفلسفي والفقهي من التقنية البيولوجية في محاولة لفهم تصورات كل فريق للإمكانات التي تتيحها، وكيف يمكن فهمها وتقدير تأثيراتها؛ وذلك لأنّ أيّ نقاش أو موقف سيتم اتخاذه هو نتيجة أمرين: شكل الوعي بالتقنية وإمكاناتها وحدوده، والتصورات الفلسفية والدينية عن الإنسان وحياته.

كلمات مفتاحية: التناسل الليبرالي، التدخل الجيني، الاستقلالية، بداية الحياة الإنسانية.

* أستاذ المنهجية والأخلاق في مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر.

Assistant professor of Methodology and Ethics at the Research Center for Islamic Legislation and Ethics (CILE), College of Islamic Studies, Hamad Bin Khalifa University in Doha, Qatar.

Abstract: The power of biomedical technology lies not only in treating diseases and relieving pains but in intervening in our bodies at the molecular level in a way that makes us wonder if this amounts to (re–)shaping our very human nature. This raises ethical, philosophical and religious questions related to understanding and identifying our essential humanity and what is 'uniquely human' in us, and how far genetic interventions may affect all this. These biomedical developments and their associated philosophical and religious dilemmas shed new light on old questions such as: What makes us distinctively human? Why is human life sacred? When does human life begin? What makes an individual eligible for certain rights? How do the answers to these questions determine the optimal way to deal with human being throughout the various stages of his/her lifespan?

All the previous questions have typically pertained to the classical topic of abortion. However, modern biomedical technology has expanded the possibilities for reproduction in an unprecedented way. This new situation has confronted humans with a new and increasing list of options and alternatives, including 'liberal eugenics'. These developments have made the decision–making process about these issues quite complex because one's moral world, consisting of basic moral assumptions and convictions, does not always have ready–made and clear–cut answers about these questions. This applies to both the deliberations taking place among of Western philosophers like Habermas and the parallel discussions in the Islamic tradition.

This paper will discuss these questions by first examining the moral status of biomedical technology itself and understanding the different perceptions of its potential among philosophers and Muslim jurists. The paper will then discuss the philosophical and jurisprudential perceptions of human beings and human life and the identification of the key ethical dilemmas raised by modern biomedical technology, as epitomized by genetic intervention.

Keywords: Liberal Eugenics, Genetic Intervention, Autonomy, Beginning of Human Life.

مقدمة

شهد العالم ثلاثة تحولات مهمة؛ أولها نظرية تشارلز داروين (1809–1882) عن التطور التي هدم فيها التصور الذي كان سائدًا عن الصورة الأنثروبولوجية للإنسان ونشأته، وهي الصورة التي شغل فيها الإنسانُ موقعًا استثنائيًا بين الكائنات واكتسب فيها أفضليته وقداسته أيضًا. وتمثَّل التحول الثاني في اكتشاف حركة الأرض الذي هدم فيه كوبرنيكوس التصور الذي كان سائدًا عن المركزية الجغرافية أو جغرافيا عالمنا. أما التحول الثالث، فيتمثّل في التقنية البيولوجية المتطورة التي تكاد تمثل الابتعاد الثالث للعالم عن مركزه عبر إخضاع الجسد الحي والحياة الإنسانية للتقنية وسطوتها، ولذلك فهي تثير إشكالاتٍ فلسفية وأخلاقية ودينية تتصل بحياة الإنسان، وتعكس رؤيةً محددة له ولطبيعته وحدود التعامل معه أو التصرف بجسده، من قبيل: متى تبدأ الحياة؟ وما المعايير التي نحدد على أساسها أنّ الكائن البشري إنسان؟ ومن هو الشخص الذي تَثبت له الحقوق الأخلاقية؟ ولماذا تُعدّ الحياة مقدسة؟ وما تأثير ذلك في كيفية التعامل مع الكائن البشري في مختلف مراحله؟

ارتبطت الأسئلة السابقة، تاريخيًا، بمسألة محددة هي الإجهاض، ولكنّ تطورات التقنية البيولوجية وسّعت من إمكانات العمل التي كانت مألوفة لتشمل عملية الإنجاب والتناسل التي تحوّلت إلى عملية تقنية مفتوحة على إمكانات عديدة، بعد أن كانت فعلاً أو ممارسةً إنسانية خالصة، وسمحت بنمط جديد من التدخلات التي يَصعب التنبؤ بمآلاتها ونهاياتها؛ الأمر الذي أدى إلى مناقشات وإشكالات متعدّدة على المستويات الدينية والقانونية والسياسية والفلسفية والأخلاقية والاجتماعية، كما أدّى إلى ظهور تعبير «التناسل الليبرالي»[1].

ونظرًا إلى التساؤلات السابقة والإمكانات الواسعة التي وفّرتها الثورة التقنية، أصبح موضوع «الهندسة الوراثية» ينتمي إلى حقل الدراسات العابرة للتخصصات Transdisciplinary، وانخرط فيه المتخصصون في الفلسفة والأخلاق والأخلاقيات الطبية والبيولوجيا واجتماعيات الطب. فمن جهة حقل الأخلاقيات الطبية، تطرح التقنية البيولوجية نقاشًا جدّيًا حول استعمال الهندسة الوراثية والتقنيات الجينية الحديثة قبل الولادة، وما إذا كان علينا أن نفرض عليها قيودًا أخلاقية للحد من الإمكانات التي تُتيحها، بحيث تكون التقنية تحت سيطرة الإنسان لا العكس. وفي حقل الفلسفة، تثير تطبيقات الهندسة الوراثية الكثير من الإشكالات التي تنتمي إلى حقل الأخلاق التطبيقية والتي ينشغل بها الفلاسفة.

ورغم كل هذه التشعبات، يبقى السؤال المركزي الذي تطرحه الهندسة الوراثية هو: ما الذي يجب على الإنسان أن يفعله حتى لا يُفسد حياته؟ أو ما الذي يجب على الإنسان أن يفعله في الزمن الذي قُدِّر له أن يعيشه؟ أي بالحياة النموذجية المرتبطة بقالب جدير بأن يُحاكى، بتعبير يورغان هابرماس في سياق معالجته للطبيعة البشرية التي يهددها التدخل الجينيّ[2]. أما لو استعملنا الصيغة الدينية، فسيكون

(1) في النسخة الألمانية، استعمل يورغان هابرماس في العنوان الفرعي لكتابه: **مستقبل الطبيعة البشرية** عبارة «auf dem weg zu einer liberalen eugenik» «نحو تحسين النسل الليبرالي»، ولكن في الترجمة الإنكليزية للكتاب تمّ الاستغناء عن هذا العنوان الفرعي.

(2) Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2003), p. 2.

السؤال بشأن الفعل الصالح والحياة الصالحة التي تتصل بالوظيفة المنوطة بالإنسان على الأرض (خلافة الله) والتي تتضمن مفهومَي التعبّد والإعمار؛ أي إنّنا أمام سؤال فلسفي وديني في آن واحد، وهو سؤال يتناول «قوة الإلزام» فيما يخص الحياة الشخصية والجمعية، و«عقيدة الحياة» كما يجب على المرء أن يحياها، وهذا التساؤل المركزي والكبير يُحيل إلى الفلسفة الأخلاقية وما بعد الأخلاق Metaethics، والعلاقة بين الأخلاق Moral بوصفها مسألة متعلقة بأخلاقيات الواجب الكونية Universalistic Deontology، وبين الفضائل Ethics بوصفها مسألة متعلقة بالتبريرات الذاتية النقدية لقيم المجتمعات أو الأفراد Critical Self-clarification of Values.

والسؤال المركزي المطروح هو سؤال ميتافيزيقي، في حين أنّ التوجه السائد في الفلسفة والأخلاق هو علمانيٌّ ليبرالي، وهو ما يَفرض تحدّيًا جديدًا يضاف إلى ما سبق. وفي مواجهة هذا السؤال نجد اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول: الاتجاه ما بعد الميتافيزيقي Post Metaphysic والذي ينحوه يورغان هابرماس الذي يرى أنه يجب على المجتمعات الليبرالية أن تبحث عن إجابات ما بعد ميتافيزيقية عن الأسئلة الميتافيزيقية حول نهاية الوجود وغاياته.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الميتافيزيقي الذي تمثّله الرؤى اللاهوتية التي انشغلت ببحث مسألة الهندسة الوراثية وتأثيراتها، وأصدرت أحكامًا عليها وفق تبريرات تنتمي إلى حقل التصورات الدينية الفقهية والكلامية والأخلاقية.

وبما أنّ تكنولوجيا البيولوجيا الطبية تثير كلّ هذه التساؤلات والنقاشات، وتُحدث ذلك التأثير، فإنّ معالجتها يجب أن تبدأ برأينا من بحث الموقف من هذه التقنية نفسها، واستيعاب تصورات كلّ فريق للإمكانات التي تتيحها، وكيف يمكن فهمها وتقدير تأثيراتها؛ لأنّ أيّ نقاش أو موقف سيتمّ اتخاذه هو نتيجة ثلاثة أمور: الأول هو شكل الوعي بالتقنية وإمكاناتها وحدوده، والثاني هو التصورات الفلسفية والدينية عن الإنسان وحياته، والثالث أنّ تحديد الإشكالات التي تثيرها التقنية هو نتاج الأمرين السابقين، وبناءً على هذا سنسير في هذا البحث.

أولًا: التقنية الوراثية وحدود الوعي بها

التفكير بالتقنية عامةً تفكيرٌ إشكالي، فالموقف منها يتوقف على تحديد ماهيتها. وفي الإجابة عن سؤال ما هي التقنية؟ ثمة إجابتان؛ ترى الأولى منهما أنّ التقنية وسيلة لتحقيق بعض الغايات، وترى الثانية أنها فعاليةٌ خاصة بالإنسان. والإجابتان متعاضدتان، لأنّ وضع غايات واستعمال وسائل يُعدّان من أفعال الإنسان، كما أن صنع أدوات وآلات هو جزءٌ من ماهية التقنية. فهذا التصور عن التقنية بوصفها وسيلةً وفعاليةً إنسانية هو تصور «أداتي وأنثروبولوجي»، وهو تصور يوجه كلّ الجهد من أجل أن يضع الإنسانَ في علاقة صائبة بالتقنية، تجعله يتحكم فيها ويوجّهها لصالح غايات روحية (أي السيادة عليها)؛ وبهذا يتمحور النقاش حول «الوسائل» التي هي موضعُ استعمال، و«الغايات» التي هي موضعُ بحث.

أما مارتن هايدغر، فيرى أننا «عندما نعتبر التقنية شيئًا حياديًا، نكون قد استسلمنا لها بأسوأ الأشكال؛ لأنّ هذا التصور يجعلنا نتغافل عن ماهية التقنية»، التي تحيل، عنده، إلى نمطٍ من أنماط الانكشاف؛ أيّ شكلٍ من أشكال الحقيقة، فهي تكشف عن هذا الذي لا يُنتج ذاتَه (أي خارجَ علاقة العِلّية)، وهو ليس بعدُ أمامنا، ويمكن له أن يتشكل في هيئات مختلفة. فالتقنية إنتاج، بمعنى الانكشاف لا بمعنى الصنع، والانكشاف يتّخذ سمةَ الاستفزاز والتحريض لطاقات الطبيعة وللواقع كمخزون قابل للتسخير[3].

وفيما يخص التقنية البيولوجية تحديدًا، يمكن أن نميّز بين رؤيتين؛ نظرة بسيطة أو أداتية تنشغل بسؤال الوسائل والغايات، وهي النظرة الفقهية التي تحدّد مواقفها وأحكامها بناءً على هذا المنظور، ونظرة فلسفية مركّبة تسبر أغوار هذه التقنية وتأثيراتها في النوع الإنساني وأبعاده الأخلاقية.

1. الرؤية الفلسفية

تتيح فلسفة أرسطو إمكان التمييز بين ثلاثة مواقف: الموقف النظري الذي يراقب الطبيعة بطريقة غير مصلحية، والموقف التقني الذي يعمل بهدف قَصدُه الإنتاج، فيتدخل في الطبيعة عبر وضع الوسائل واستعمال الأدوات، والموقف العملي الذي يعمل تبعًا لقواعد الحرص على الأعراف. ويضيف هابرماس الموقف الإقراري الذي يعمل بطريقة تواصلية، ويجب أن يتفاهم مع شخص آخر على شيء ما[4]، ولكن العلوم التجريبية مزجت بين الموقف النظري «لمراقب متجرد»، والموقف التقني «لمراقب متدخل» باحث عن تأثيرات تجريبية؛ وبهذا باتت الثورة التي عرفتها الممارسة التقنية الوراثية تصعيدًا من البسيط إلى المركّب، فنقلتنا من توسيع إمكانات العمل المعروفة إلى إيجاد نمط جديد من التدخل الذي لا يقف عند حد؛ أي إنّ التركيز هنا على مبدأ التطور بوصفه مسألةً كليّة لا تقف عند حدٍّ يمكن أن نرصد لها عدة ملامح بالاستفادة من الحجج التي قدّمها هابرماس[5].

الملمح الأول: إنّ تقدّم التقنية البيولوجية تَجاوز حدود ما هو «علاجي» في التأقلم مع «دينامية الطبيعة الخاصة» للإنسان، إلى البحث فيما هو «احترازي» يتم استبعاده أو الحيلولة دونه، ومن ثمّ تلاشت الحدود التي تفصل بين «التدخل المبرر» (السلبي) و«غير المبرر» (الإيجابي)، والتي كانت تتسم بالوضوح، خصوصًا مع نشوء «النسالة الليبرالية»[6]، التي لا تعترف بالحدود بين التدخلات العلاجية والتدخلات التي هدفها التطوير وتخضع للسوق.

---

(3) انظر: مارتن هايدغر، **التقنية، الحقيقة، الوجود**، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 44 وما بعدها.

(4) Habermas, pp. 45–46.

(5) Ibid., pp. 16–74;

ولأجل رؤية نقدية، انظر:

Karin Christiansen, «The Silencing of Kierkegaard in Habermas' Critique of Genetic Enhancement,» *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 12, no. 2 (May 2009), pp. 147–156.

(6) يحيل مفهوم النسالة الليبرالية إلى مسألة تحسين النسل؛ الممارسة التي تعطي الأبوين الحق في اتخاذ قرار التدخل في جينوم الجنين بحسب ما يريانه ملائمًا.

الملمح الثاني: إنّ التقنية تجعل من الإنسان جسدًا، وثمة فرقٌ، بحسب هلموت بلسنر[7]، بين أن يكون المرء «جسدًا»، وأن يكون «له جسد»؛ فتحويل الإنسان إلى جسد يُلغي الحدود بين الطبيعة (نحن)، والجهاز العضويّ الذي توجَد فيه الذات، وبهذا تُنشئ التقنية نمطًا جديدًا من العلاقة بالذات غارقًا في أعماق الحامل العضوي، وتؤثر في كيفية فهم الذات لنفسها، وكيف يتمّ استخدام الذوات في الوضع الجديد بطريقة مستقلة أو بطريقة تَحَكمية، وذلك تبعًا للاختيارات الذاتية عبر السوق؛ أي إنّ التقدم التقني يؤثر في فهمنا لأنفسنا بوصفنا أناسًا مسؤولين عن أفعالنا (الفهم المعياري للنفس).

الملمح الثالث: إنّ الإمكانات الجديدة التي تتيحها التقنية هي توسيعٌ لمساحة الحرية، ومن ثم تفرض تحدّيًا حديثًا يواجه الفهم الحديث للحرية، نظرًا إلى تأثيرات هذه الحرية في مستقبل النوع الإنساني، وهي تأثيرات تفرض بحث «الحدود» التي يجب فرضها على «النسالة» (تحسين النسل) حتى تَحول دون التشوهات الخطيرة. ولكن في الوقت نفسه، يمكن أن تساعدنا هذه الإمكانات على فهم جديد للحرية الأخلاقية؛ بمعنى استقلال كل شخص بامتلاك «سيرته» و«تَحَملها» بمسؤولية، أي حق كلّ مولود جديد بتجهيز وراثي بمعزل عن كل برمجة أو تلاعب مقصود، وحين يكبر يكون بإمكانه أن يُخضع تاريخه الشخصي للحكم النقدي والمراجعة، بناءً على كلام كيركگورد في امتلاك الفرد لسيرته الذاتية أو الفهم الأخلاقي للذات[8].

الملمح الرابع: إنّ تطور التقنيات البيولوجية يُظهر حركية تهدد بضياع مسار التوضيح المعياري الذي استقرت عليه الطبيعة البشرية في تركيبتها وعلاقاتها، وهو ما سيؤثر في فهمنا لأنفسنا بوصفنا كائنات ذوات جوهر نوعي، وهذا الجوهر النوعي يتسم بأنه طبيعي ومتميز من غيره، ويتساوى في ظروف تناسله من دون تدخلات أو تحيزات اقتصادية أو ثقافية أو بيولوجية.

الملمح الخامس: إنّ التدخلات في علم الوراثة تنقلب بهذا إلى فعلِ تَسَلّط على الذات سيُمكّن أهل الحاضر من التسلط على أهل المستقبل الذين سيكونون موضوعاتٍ، وسيكون الوجهُ الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى.

الملمح السادس: إنّ البحث الوراثي البيولوجي يتجسّد فيه ربح المستثمر وضغط الحكومات الوطنية التي تُعلّق نجاحها على هذه التطورات والإنجازات.

تؤدّي جميع هذه الاعتبارات إلى رؤيةٍ مركبة للتقنية وتأثيراتها ترى في التدخل الوراثي تَعدّيًا على الأسس الجسدية في العلاقة العفوية بالذات، وعلى الحرية الأخلاقية لشخص آخر؛ فهي تُثير إشكالات ذات طبيعة أخلاقية من جهة، وإشكالات ذات طبيعة أخرى، وهو ما سنعالجه في الأجزاء التالية من هذا البحث.

(7) هلموت بلسنر، «الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا»، ترجمة مجدي يوسف، مجلة فكر وفن (ألمانيا)، العدد 13 (1969)، ص 9-10.

(8) لمزيد من التفاصيل، انظر:

George J. Stack, «Kierkegaard: The Self and Ethical Existence,» *Ethics*, vol. 83, no. 2 (January 1973), pp. 108–125; Paul L. Holmer, «Kierkegaard and Ethical Theory,» *Ethics*, vol. 63, no. 3, part 1 (April 1953), pp. 157–170.

2. الرؤية الفقهية المعاصرة

فرضت التقنية تحدّيًا مهمًّا على الفقهاء المعاصرين من عدّة أوجه، سواء لجهة التغييرات التي تُحدثها، أم لجهة الإمكانات التي توفّرها، والتي من شأنها أن تساهم في حسم خلافات عويصة في التراث الفقهي (دم الحيض، ورؤية الهلال، والحمل، وإثبات النسب ... إلخ)، ولكن بقي فهم التقنية وأبعادها قاصرًا على حدود النظر البسيط والأداتي في الغالب، كما أنّ بعض المحاولات لبحث «أثر التقنية الحديثة» لم تُفلح في صياغة موقف منهجي وناضج، فاتسمت بالسطحية والتردد في الأخذ بالتقنية في مسائل عديدة، نتيجة غموض الرؤية وضعف المنهج[9]، وجاء الخضوعُ لبعض تأثيراتها من باب «الاضطرار»، على الرغم من الإقرار بأنّ تغير الأحكام قد ينشأ بسبب تقدم الوسائل التقنية.

وفيما يخص التقنية الوراثية، فإنّ النظر الفقهي محكومٌ بالموقف العملي باستمرار. فنظر الفقيه يتوجه إلى بحث الوسائل المستعملة، ومناقشة الغايات، والتفريق فيما بينها، بناءً على تصور مُضمر للتقنية وحدودها من جهة، وبناءً على تمثُّل محدّد للمعنى المقصود للشارع كليًّا كان أم جزئيًّا.

والحديث عن «التدخل الجيني» يشمل جميع الأعمال التي يتم إجراؤها على الجينات البشرية من فحص جيني، وهندسة وراثية، وتشخيص، وعلاج، واستنساخ، وأعمال بحثية، ويمكن تصنيفها، في الجملة، إلى ثلاثة أنواع: التشخيص، والعلاج، والتحسين أو التطوير. وإذا كان التدخل ظاهرًا في حالتَي العلاج والتحسين، فإنّ الغالب على الفحص أو التشخيص أن يكون مقدمةً لمعظم التدخلات، من قبيل التدخل الذي هدفه تشخيص الأمراض الوراثية الموجودة أو المتوقعة، والكشف عن الصفات الوراثية المتوقعة، سواء في الخلايا الجنسية، أم في الجنين لغايات التحسين الوراثي للنسل، ومعرفة تركيب البصمة الوراثية لإثبات الجرائم والنسب، وغير ذلك، والفحص الجيني لإجراء العقود المدنية المختلفة (الزواج، والتأمين، والتوظيف ... إلخ)[10]؛ أي إنّ التقنية الوراثية تُحيل إلى شبكة من الإمكانات المتصلة بالتغيرات والتأثيرات، والتي يَصعب أحيانًا الفصل بين بعضها البعض، أو السيطرة على جزء منها من دون ما يترتب عليه؛ أي إنّ المسافة التي تفصل بين الوسائل والعواقب قد تَضيق وتتعقد وتتداخل فيها أطراف عدة لا يعدو صاحب الجين نفسه أن يكون طرفًا من أطراف؛ ولهذا قلنا إنّ المراقب المتجرد اندمج في المراقب المتدخل.

ويتجلى النظر الأداتي في فتوى دار الإفتاء المصرية[11] التي ركّزت على الإمكانات العلاجية الكبيرة التي توفرها التقنية الوراثية، وأنّ «قسمًا كبيرًا منها في مصلحة الإنسان وللمحافظة على صحته»، وأنّ

(9) مثل: هشام عبد الملك آل الشيخ، **أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي**، تقديم عبد العزيز آل الشيخ وصالح الفوزان (الرياض: مكتبة الرشد، 2010).

(10) انظر: تمام اللودعمي، «التدخل في الجينوم البشري في الشريعة والقانون»، مجلة **عالم الفكر**، مج 35، العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 2006)، ص 141؛ تمام اللودعمي، **الجينات البشرية وتطبيقاتها: دراسة فقهية مقارنة** (هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011)، ص 55-67.

(11) انظر: «الهندسة الوراثية واستخدامها في مجال العلاج»، دار الإفتاء المصرية، 2014/9/9، شوهد في 2018/11/22، في: https://goo.gl/L714Bc

التحفظ يأتي من جهة بعض الأضرار الطارئة، ولكنها لا توضح مفهوم الضرر وأبعاده، كما لا تحدّد مفهوم المصالح وأبعادها، خصوصًا أنه لا يبدو أنّ نظر المفتي لا يتعدّى ثنائية الجسد والمرض. صحيحٌ أنّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي قدّم تصورًا أكثر شمولاً وتفصيلاً، نظرًا إلى أنّه جمع بين الفقهاء والخبراء في هذا الشأن[12]، ولكنّه لم يغادر النظر البسيط إلى التقنية الوراثية؛ فقد دار القرار حول أمرين: تحديد مفهوم التقنية الوراثية، ومجالات استخدامها. فقراءة الجينوم البشري «جزء من تَعرّف الإنسان على نفسه واستكناه سنن الله في خلقه؛ ولما كانت وسيلة للتعرف على بعض الأمراض الوراثية أو احتمال الإصابة بها، فهي إضافة قيّمة للعلوم الصحية والطبية في مسعاها للوقاية من الأمراض أو علاجها، مما يدخل في باب الفروض الكفائية»[13]؛ أي إنّ نظرته هي نظرة تقنية حيادية، وإنّ الحكم فيها تَبَعٌ لشكل الاستخدام الذي يشمل: العلاج الجيني، والهندسة الوراثية، والعلاج الوراثي، ولذلك تتكرر كلمات مثل «استخدام»، و«إجراء»، لتعبّر عن هذه الرؤية العملية التقنية.

ويتوجه الخطاب هنا إلى حقل الممارسة (الطبيب الممارِس، والشخص الموضوع)؛ وهي استخدامات مقيّدة بنطاق «المجالات النافعة»، ولا يجوز «استخدام الجينوم استخدامًا ضارًّا»، والنافع هنا يُقصَد به العلاج والوقاية. ومن الواضح أنه قد غلب على قرار المجمع التصور الإيجابي من خلال تحديد تقنية الجينوم وأبعادها. ويبدو أنّ المجمع قد وقع أسيرًا للنظرة الطبية التقنية للخبراء، والتي تُغَلّب جانب التقنية بوصفها وسيلة للمعرفة والعلاج على جانب التحكم والسيطرة التي تتيحها، من دون مساءلة للتصور الفلسفي الكلي الذي يحكم هذا التطور والإمكانات التي يَعِد بها. فالاهتمام إنما انشغل باستخداماتها الاستهلاكية فقط، ولذلك نجد في التوصيات التي تَعقب القرار مناشدة الدول الإسلامية «الاهتمام بالهندسة الوراثية بمختلف مجالاتها وتطبيقاتها المعتبرة شرعًا»، و«سنّ التشريعات وإصدار القوانين والأنظمة اللازمة لحماية مواطنيها من اتخاذهم ميدانًا للتجارب»، وأن تتولى الدول «توفير هذه الخدمات لرعاياها المحتاجين إليها». في حين أنّ مجمع مكة يوصي، في ختام قراره، «الأطباء وأصحاب المعامل بتقوى الله واستشعار رقابته والبعد عن الإضرار بالفرد والمجتمع والبيئة»[14]. فالنظر الفقهي هنا يسيطر عليه النظر الأداتي، ولهذا يبدو منشغلاً بتقييد ممارسة التقنية وضبطها، ويتوجه بذلك إلى الأفراد والأطباء، وبما أنّ المجمع الفقهي الدولي منبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي فإنه يناشد الدول، في حين يكتفي مجمع مكة بمخاطبة الضمير الفردي للأفراد.

وقد تَنبّه بعض اللاهوتيين إلى أنّ «التكنولوجيا قوة، وهي قوة غير طبيعية»[15]. وتحدّث هابرماس عن ربح المستثمر وضغط الحكومات باتجاه الإنجاز في موضوع التطور التقني. ولو أضفنا إلى ذلك أنّ

(12) وقد بنى على ندوة سابقة نظمها بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بعنوان «الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري» في جدة في شباط/ فبراير 2013.

(13) «قرار رقم: 203 (9/21) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)»، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 21، الرياض، 2013/11/22، شوهد في 2018/11/22، في: https://goo.gl/wRu29T

(14) «القرار الأول: بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية»، المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة، الدورة 15، 1998/10/31.

(15) Paul D. Simmons, *Birth and Death: Bioethical Decision Making* (London: Westminster press, 1983), p. 211.

العالم الإسلامي مستهلك فحسب، وغير فاعل في مثل هذه التقنيات، سنجد أنّ القرارات الفقهية تجاوبت مع هذه الحالة تحديدًا من دون التفكير خارج حدودها ومساءلة التطور نفسه وأبعاده. وقد يكون السبب هو وظيفة الفقيه نفسه الذي لا ينشغل بكلية التطور ومبدأ الإمكانات، بل ينشغل ببناء مواقف عملية من قضايا محدّدة، ولا يمكن له ذلك من دون الخوض في الوسائل والغايات في ضوء الرؤية المبدئية والتشريعية نصًّا كانت أم قاعدة عامة أو كلية، وربما تفرض التقنية الوراثية والتطورات البيولوجية عامة الانتقال من الفقهي إلى الكلامي، وربط العملي بالأنطولوجي حتى نتجنّب النظر الاستعمالي أو الجزئي بمعزل عن التصورات الكلية.

ثانيًا: التدخلات الجينية وإشكالاتها الأخلاقية

سبق أن أشرنا إلى أنّ التقنية الوراثية تثير إشكالات ذات طبيعة متعددة الأبعاد، ولكننا نريد أن نركّز هنا على الأبعاد الأخلاقية والفقهية؛ ذلك أنّ الإشكالات الأخلاقية تنتمي إلى حقلَي الفلسفة والفقه الإسلامي، كما أنّ المسائل المرتبطة بالتناسل هي من صميم الدين الذي يَعدّ أنّ حفظ النسل أحد مقاصده الكبرى، ويرتبط بنمط عيش الإنسان، وهو ما انشغل به كلٌّ من الفلاسفة وعلماء الدين على السواء.

1. النقاش الفلسفي

يسمح تشخيص ما قبل الزرع بإجراء اختبار وراثي لمصلحة الأهل للكشف التقديري، أو تجاوز خلل الأعضاء والزرع، أو التدخل لإصلاحٍ ما في الجينوم. وإن كان هذا التدخل يتيح لنا إمكانات تبدو إيجابية وعلاجية، فإنه في الوقت نفسه لا يقتصر عليها؛ ولذلك يدور النقاش الفلسفي الذي يقدّمه هابرماس على كلية التطور التقني، وهي مسألةٌ تثير ثلاثة إشكالات رئيسة، أولها أنها تقوّض مفهوم الاستقلالية وهو ما يهدد أخلاقية الإنسان؛ لأن كل أفعال الإنسان مرتبطة بكونه كائنًا أخلاقيًّا، فإذا قُوِّضت استقلاليته فمعناهُ أنّ فعاليته قد قُوِّضت. وثانيها أنها ستؤثر في القدرة على فهم الذات - الهوية، وفهم الذات شرطٌ للانخراط في الثقافة الليبرالية الديمقراطية وفي بناء الأخلاق العلمانية. وثالث الإشكالات يتعلق بالموقف من الطبيعة ما قبل الشخصية Pre-personal life، والكرامة الإنسانية.

أ. الإشكال الأول: الاستقلالية

يُهدّد القرار بتدخّلٍ جيني في صياغة هوية شخص آخر المفهوم الكانطي للاستقلالية التي تقوم على الحرية والمساواة لكل الأشخاص بوصفها حقوقًا ثابتة لهم بالولادة Birth Rights، كما يهدد أخلاقية الإنسان، الذي يكون مسؤولًا عن تصرفاته، بموجب حريته في أن يفعل من دون مؤثر، وهو ما لن يتحقق في الإنسان المبرَمَج الذي تمّ التلاعب في جيناته بموجب إرادة شخص آخر، كما أنّ التدخل الجيني من شأنه أن يهدد نظرية هابرماس التواصلية Communicative Action التي تسعى لفهم الوجود الإنساني عبر افتراض أنّ الكائنات الإنسانية تدرك نفسها بوصفها أفرادًا كانطية Kantian Individuals تمتلك الحرية والعقل. فالتدخل الجيني حصل عبر تسلُّط على أخلاقية العلاقات

الشخصية وعلى التوجيه الأخلاقي للبشر بوصفهم كائنات تحدّد، من دون تدخّل، مَن هي وماذا تريد أن تكون؟ ولا ينوب أحدٌ مكانها. فالتدخل في التجهيز الطبيعي لشخص آخر هو رغبةٌ غير قابلة للتبادل، وتنشأ عنها علاقة ما بين شخصية غير معروفة، ويمثل شكلاً غريبًا في علاقات الاعتراف المتبادلة قضائيًا والمؤسَّسة في المجتمعات الحديثة. وهذا التدخل يَحُدّ، بالضرورة، من المساواة؛ أي التوازي في المسؤولية القائم مبدئيًا بين أشخاص أحرار متساوين. يتمكن المرء في الأوضاع الطبيعية من أن يُقيم علاقةً متَعَقَّلة بسيرورة تشكُّله، وأن ينحت فهمًا لنفسه عبر المراجعة، وأن يحوز نقدًا ذاتيًا عن تنشئته، وهذا كله لن يكون مطروحًا في حالة التدخل الوراثي.

طرحت إليزابيث فينتون إشكالاً رأت فيه أنّ هابرماس أفرط في قلقه حين عدّ أنّ التعديل الجيني سيشوّه العلاقات الإنسانية، وخصوصًا بين الوالد والمولود[16]؛ لأنّ هذه العلاقة تغيب فيها المساواة أصلاً، كما أنّ الأبوين يتمتعان بمشروعية التحكّم في الابن خلال فترة نموه وتطوره، ومن ثمّ فهي علاقة تُخلّ بالأصل المفترض لدى هابرماس، وهو أنّ «جميع الأشخاص يتلقون الوضعية المعيارية نفسها، وأنّ من واجبهم الاعتراف المتبادَل والمتوازي بالآخر؛ انطلاقًا من مبدأ تبادل العلاقات ما بين الإنسانية». ولكن هابرماس يجيب عن هذا بأنّ ثمة فارقًا بين التبعية الاجتماعية والنسالة الليبرالية؛ ذلك أنّ «القرار غير القابل للانعكاس الذي يتخذه شخص ما بتنظيم جينوم شخص آخر تبعًا لرغباته سيولّد نمطًا جديدًا من العلاقة بين هذين الشخصين»، تخلّ بالفهم الأخلاقي للذات التي تفعل، وتطلق الأحكام بطريقة مستقلة من دون وجود عائق مبدئي يتعارض مع نظام علاقات مساواتيّ بين الأشخاص. فالبرمجة الوراثية تولّد علاقة غير متوازية، وهي «أبوية من نوع خاص»، لأنّ التبعية السلالية عند الأولاد تجاه الأهل، وإن كانت غير قابلة للانعكاس، فهي تزول مع بلوغ الأولاد سن الرشد، ولا تؤثر في كينونة الأولاد، أو أيٍّ من المحددات النوعية لحياتهم المستقبلية. أما التبعية الوراثية، فهي مركّزة في فعل وحيد يُنسَب إلى المبرمِج، وتلغي «التبادل المعتاد بين متساوين بالولادة»، وبإمكان الشخص المبرمَج أن يفسّر نية المبرمِج الأبوية، لكنه لا يستطيع تعديلها ولا العمل على منعها ابتداءً، أي إنّ هذه النية الأبوية الوراثية تأخذ هنا شكلاً عينيًا عبر برنامج وراثي يثير التأثر من دون ممارسة اجتماعية تقوم على التواصل.

ب. الإشكال الثاني: الفهم الأخلاقي للذات/ النوع

يتصل التدخل الجيني بنقاش مركزي حول مفهوم «الطبيعة البشرية»، والتأثيرات التي يمكن أن تُحدثها التقنية الوراثية في هذا الخصوص. فالسؤال الأخلاقي «ما الذي يجب عليّ فعله» يرتبط بسؤال أساسي آخر هو «ما الذي يمكنني فعله». وكلا السؤالين يقودان إلى معرفة النفس، وهو الأساس الذي تُبنى عليه النظريات الأخلاقية منذ سقراط الذي قال: «اعرف نفسك». ويعتقد كيركگورد أنّ معرفة النفس مطلبٌ مهمٌّ ليكون الإنسان كائنًا أخلاقيًا[17]، وقد أَولى هو وكانط أهميةً لصوت الذات Inner Voice بوصفها

(16) Bernard G. Prusak & Erik Malmqvist, «Back to the Future: Habermas's 'The Future of Human Nature',» *The Hastings Center Report*, vol. 37, no. 2 (March–April 2007), pp. 4–6.

(17) Stack, pp. 108–125.

مصدرًا موثوقًا للمعلومات والتحكّم في الأفعال. فالفهم الأخلاقي للنوع الإنساني يقوم على فهم أنفسنا كمن يكتب، وحده من دون مشاركة، تاريخ حياته، كما يقوم على الاعتراف بأنفسنا أشخاصًا يعملون بطريقة مستقلة. ولكن التقنية الوراثية من شأنها أن تقوّض الثقة بهذا الصوت الداخلي الذي سيصبح نتاجَ التعديل الجيني الذي يمكن أن يكون من اختيار الأبوين قبل شهر من الولادة. فالتدخلات الجينية تفرض تحدّيًا على حقل الأخلاق الذي كان قد استقر مع كانط على فكرة الأخلاق الموضوعية، ولكنه منذ بدايات القرن التاسع عشر تحوَّل باتجاه الأخلاق الذاتية، حتى إنّه بات من الصعب أن تصمد رؤية كيرككَورد النسبية القائمة على أنّه على الرغم من أنّني لا أتشارك مع جيراني القيم نفسها، لكن يمكننا جميعًا أن نكون، على الأقل، صادقين مع أنفسنا (أن نكون أنفسنا)[18].

ويوضح هابرماس أنّ «الأخلاق» هي تلك «المسائل التي تُعنى بواقعة العيش معًا مع ملاحظة معايير قويمة»[19]. فما تفعله تَقْنَنَة الطبيعة الإنسانية هو فهم آخر لذواتنا بحيث لم يعد بإمكاننا أن نفهم أنفسنا بوصفنا كائنات حرة سلوكيًّا ومتساوين أخلاقيًّا، نتوجه بواسطة المعايير والحجج. فالتلاعب بشكل الجينوم، بهدف فكّ رموزه، يزعزع الفوارق بين الذاتي والموضوعي، والجسد النامي ذاتيًّا Grown Body والشيء المصنّع Something Made، على حين أنّ الجسد هو الوسيط الذي يتجسد فيه الوجود الشخصي؛ وبهذا نستطيع التمييز بين الفاعل والمنفعل، بين الإنتاج والصيرورة، بين العقل والكشف، بين الأفعال التي تُعزى إلى الذات وتلك التي تُعزى إلى الغير. فأيّ تغيير هنا من شأنه أن يُعدّل فهمنا لأنفسنا ويؤثر في الضمير الأخلاقي، ويمسّ شروط النمو الطبيعي التي لا بدّ منها حتى نستطيع فهم أنفسنا بوصفنا صانعي سيرة حياتنا الشخصية أعضاءً متساوين في الحق بالجماعة الأخلاقية؛ ومن ثمّ فهو يهدّد الحرية والمساواة الثابتة لكلّ الأشخاص بوصفهما حقوقًا منذ الولادة، وهو شكلٌ من أشكال التسلط على أخلاقية العلاقات الشخصية وعلى التوجيه الأخلاقي للبشر بوصفهم كائنات تعرف من هي وماذا تريد أن تكون؟ أي إنّه يؤدي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسدًا على ما نحن عليه، ومن هنا سيولَد نمط جديد من العلاقات اللامتوازية.

فالتدخل الوراثي سيؤدي إلى «تشييء الجنين»، وسيؤثر في الفهم الأخلاقي الذي اكتسبته البشرية مُجتمعةً عن نفسها، وستصبح أخلاقيةُ إرادة المرء أن يكون ذاته إمكانًا من بين إمكانات أخرى، كما ستؤثر في السؤال الفلسفي حول الحياة التي يجب أن تُعاش؛ لأنها ستُفرز نقاشًا عامًّا حول الفهم الذي يجب تكوينه عن أشكال الحياة الثقافية بوصفها أشكالاً ثقافيةً، ومن ثمّ ستفقد المعيارية. كما أنّ توسّع أعمال الإنجاب وإضفاء صفة «الطبيعية» عليها سيسهم في تغير النظرة الثقافية إلى الحياة البشرية، ما يؤدي إلى القضاء على حساسيتنا الأخلاقية لصالح حسابات «التكاليف والأرباح»؛ فـ «الممارسة النسالية قد تُسبّب ضررًا على وضعية الشخص الآتي بوصفه عضوًا في جماعة كونية مؤلفة من كائنات أخلاقية»؛ لأنّ النقاش حول استهلاك الأجنة لغاية بحثية أو حول الخلق المشروط للأجنة فيه «انتهاك

(18) Ciaran Guilfoyle, «The Future of Human Nature by Jurgen Habermas,» *Philosophy*, vol. 79, no. 3 (July 2004), p. 483.

(19) Habermas, p. 38.

للحدود الخاصة بالنوع التي نعتبرها جامدة وهو بداية اللايقين المرتبط بهوية الجنس البشري»، وهو السياق الذي تنتظم فيه تمثلاتنا القانونية والأخلاقية[20].

وقد أوردت إليزابيث فينتون انتقادًا في هذا السياق يتمثّل في أنّه لا توجد حدود حاسمة بين ما هو طبيعي ومُصطنع، ومن ثم لا يوجد معايير تُتَّبع في هذا التفريق. ولكن هابرماس قدّم تساؤلات نقدية جدية حول خطورة غياب هذه الحدود؛ لأنها تُخلّ بأصل الوضوح الأخلاقي المطلوب. ولو أخذنا بكلية التطور المتدحرج هذه، فسيترتب عليها «تشييء» الإنسان وتحويله إلى وسيلة، ولذلك يجب الحديث عن الحق بإرثٍ جيني لا تلاعب فيه، لمنع التدخل أو التحكم في وجودنا الجسدي.

يستند النقاش الفلسفي هنا إلى مفهوم الشخص والطبيعة البشرية؛ فالنقاش الألماني والأوروبي يركّز على مفهوم معياري للشخص يتمحور حول المبادئ، ويتبنّى تصورًا ميتافيزيقيًا للطبيعة البشرية، ولذلك يسعى لإخضاع تطورات التقنية الوراثية المستقبلية للضبط والتقييد. أما النقاش الأميركي، فيسعى لإيجاد طريقة ملائمة لقبول التطورات التقنية، أي إنّه ينطلق من ثقة لا تتزعزع بالعلم والتطور التقني، ويستند إلى إرث ليبرالي – من جون لوك فما بعد – يهتم أساسًا بحماية حرية الاختيار التي يتمتع بها «الشخص» القانوني. ففي مقاربته للتحديات الجديدة، يركّز النقاش الأميركي على البعد العمودي للعلاقات التي يُقيمها الشريك الاجتماعي مع القوة الاجتماعية المحيطة به، وبناءً على هذا فإن القرارات هنا متروكةٌ لتقديرات الأهل أنفسهم، أما الإمكانات التقنية فلا تعدو أن تكون توسيعًا لحرية الإنجاب ولحقوق الأهل (الحقوق الفردية الأساسية)[21].

ج. الإشكال الثالث: الطبيعة ما قبل الشخصية

يقوم الإشكال الثالث على سؤال مركزي وهو: هل يتلاءم فعل التدخل (الخَلْق بتَحفّظ) مع الكرامة الإنسانية؟ وهل نملك الحقّ في أن نعرّض الحياة البشرية لغايات الانتقاء والتعديل؟ يدور النظرُ هنا على مستويين: الأول هو مرحلة ما قبل الجنين، والثاني هو مرحلة الجنين. وفي الحالتين، نحن نتحدث عن الحياة ما قبل الشخصية التي يتمّ الجدل حول وصفها أو تحديد طبيعتها، وما إذا كانت تكتسب صفة كائن له حقوق أخلاقية أو لا.

إنّ الوضع الأخلاقي سواء للجنين أم للبويضة الملقّحة يستند إلى مفهوم مركزي هو قدسية الإنسان التي تتأسس على الخصائص المشتركة التي تعطيه قيمة، وتحديد مفهوم قدسية الإنسان هو الطريق لكل القضايا المرتبطة بالطب والبيولوجيا الطبية. وإذا كان المفهوم الديني منذ القدم يعطي الإنسان مكانة مميزة لأنّه من صنع الله، فإنّ هذه المكانة قد اهتزت مع تطور العلم الذي حرَمه من مركزه المميز. ولكن كانط، الذي أقام فهمه للإنسان على أساس عقلي خالص بعيدًا من المناهج الإيمانية، اعتبر الإنسان غايةً في ذاته، ووضع مبادئ تحلل سلوكه الأخلاقي على نحو ما يجب أن يكون؛ فأعاد له بذلك وضعه

---

(20) Ibid., pp. 22–23, 79; Anja J. Karnein, *A Theory of Unborn Life: From Abortion to Genetic Manipulation* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 105–107, 128–134.

(21) Habermas, p. 77; Karnein, pp. 93–116.

الطبيعي، ولم يَعُد وسيلة فحسب، لتحقيق أغراض الآخرين. وقد تابعه هيغل في أنّ الأمر المطلق للحق يتمثل في المبدأ القائل: «كن شخصًا واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصًا»، ومن هذا الأمر الكانطي استمد هيغل جميع الحقوق السياسية للإنسان (الملكية والحيازة، والتعاقد ... إلخ)[22]. وإذا كان هذا كله يدور حول الحياة الشخصية، فالإشكال هنا ينشأ حول طبيعة الحياة ما قبل الشخصية.

طُرحت عدة أفكار حول معنى قدسية الحياة، منها «تقدير الحياة» على معنى أنّه أينما وجدت حياة، فإنّ التدخل لإيقافها مناقضٌ لقدسيتها، ومنها «نوعية الحياة» بمعنى الحياة التي تستحق أن تُعاش ولكن يبقى تحديد ذلك غامضًا؛ لأنه بناءً على هذا يمكن التضحية بآخرين لحفظ نوعية الحياة، كما يمكن إجراء تجارب على الأجنّة إذا كان في ذلك محافظة على حياة عموم الناس، ومنها: خاصية «تميُّز الحياة»، بمعنى أنّ الحياة في ذاتها خاصية مرتبطة بالإنسان وبوجوده، وهي ثابتة له قبل اكتساب أي تجربة. ولكن يبقى الإشكالُ في أنّ هذه القدسية لا تقول لنا ما الذي يجب أن نفعله فيما يخصّ الإنجاب والتخليق، ومنه الإحساس بالحياة. بمعنى أنّ القدسية هنا أمر داخلي، وأنّ مشاعرنا تجاهها يشوبها التقديس والاحترام؛ ومنها أنّ القدسية تَوجُّه عام للحياة، بمعنى أنّه نظرة شاملة تؤثّر في مواقفنا تجاهها من الناحيتين المعيارية والتطبيقية. فالإنسان من حقه أن يحيا، والحياة يجب ألا تُهدَر من دون سبب جوهري، وهو ما يجعل منها قانونًا أخلاقيًا يسمح بالاستثناء، وفق تبرير منطقي، كما يجعل منها حكمًا واضحًا ودقيقًا يعتمد على اهتمامنا بأنفسنا وبالآخرين، ويهتم بالاستثناءات كما يهتم بالمبدأ الأصلي[23].

ولكن يبقى الإشكال المركزي هنا هو تحديد مفهوم الحياة التي تحظى بالقدسية، إن كانت تبدأ بعد مرحلة معينة من الإخصاب، كما اعتقد أرسطو أنّ «الكائن البشري يصبح إنسانًا حين يتحرك حركته الأولى في رحم الأم وحين تشعر الأم بهذه الحركة»، أو تبدأ من لحظة التحام الحيوان المنوي بالبويضة، كما يرى علماء البيولوجيا. لقد حاولتْ النقاشات الأخلاقية أن تجد معيارًا ثابتًا نقيّم من خلاله الكائن البشري، وطُرحت عدة أفكار كالوعي بالذات الذي يميّزه من باقي الكائنات، ويمكّنه من ممارسة استقلاليته والاتصال بالآخرين، وكالقدرة على تقييم الحياة وهي إحساس داخلي، وكالمسؤولية عن أفعاله وسلوكه وأنّه قادر على إعطاء تفسير لذلك[24]. ولكنّ كل هذه المعايير لا تساعدنا على تقييم الحياة ما قبل الشخصية، بل إنّها لا تشمل الجنين أيضًا، وبعضها لا يشمل الطفل بعد ولادته.

ويبدو أنّ هذا الإشكال دفع تيريزا إغليسياس، وهي فيلسوفة من الروم الكاثوليك، إلى الدفاع عن أنّ الكائن الإنساني هو شخصٌ طوال مراحل نموه، وأنّ الذي يجعلنا أشخاصًا هو نوع الكائنات التي نحن عليها، ونوع الطبيعة التي نمتلكها. فليس ثمة مرحلةٌ من مراحل وجودنا لا تحمل هذه الهوية الإنسانية،

(22) جورج فيلهلم فريدريش هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص 14-16، ص 146.

(23) انظر: ناهد البقصمي، **الهندسة الوراثية والأخلاق**، سلسلة عالم المعرفة 174 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993)، ص 111-120.

(24) المرجع نفسه، ص 121-137.

أي إنّ مفهوم الشخص لا يمكن تحديده أو تقييده بمرحلة معينة. وبناءً عليه، فإن الاحترام الواجب للجنين هو الاحترام نفسه الواجب للشخص من دون فَرق، فلا يُقتل ولا يكون موضوعًا للاستعمال ولا وسيلةً للاستغلال[25].

ومع أنّ الطبيعة الشخصية لا تَثبت إلا للمولودين، فإنّ أنجا كارنين تحاجج بأنّ التزامنا الأخلاقي تجاه «الشخص» يعني التزامنا الأخلاقي تجاه الجنين النامي الذي سيؤول إلى شخص، أي إنّ احترام الجنين هو احترام لما سيكونُه لاحقًا. صحيحٌ أنّه سيكون من الصعب التفريق بين ما سيتطور ويصبح شخصًا وما لن يصبح كذلك، ولكن الافتراض ينبني على مبدأ الاحتياط الذي يَفرض علينا معاملة جميع الأجنّة على اعتبار أنهم سيكونون أشخاصًا. وحالما يصبح الكائن الحي شخصًا فهذا يعني أنّ المراحل التي مرّ بها قبل ذلك هي محلُّ اعتبار. ومن الأسباب الإضافية لمنح الأجنّة هذا الاحترام أنه من الصعب إقرار تراتبية طبقية في مسار الإنسانية؛ أي إنّه يجب علينا أن نحمي الأجنّة وألّا نسبّب لها أيّ ضرر، ومن الضرر إحداثُ أيّ تغيير في المميزات التي تحملها على نحو مؤكد Hold in Trust[26].

يقرّ هابرماس أنّه في ظلّ تعدّد رؤى العالم، يصعب أن نعطي الجنين، منذ انطلاقته، «حماية كاملة» للحياة؛ لأنها تَثبت لأشخاص يتمتعون بحقوق أساسية، ولكنه يرى أنّ الكرامة الإنسانية تَفرض علينا أن نصون الحياة ما قبل الشخصية عن أن تكون خاضعة للمضاربة أو التوسل، ولذلك ثمة فرقٌ بين النقاش بشأن التدخّل الجيني والنقاش حول الإجهاض يتلخّص في البحث «الاستهلاكي» عن الأجنة، وتشخيص ما قبل الزرع؛ فمراقبة الصفة المقصودة أو المرغوبة تجعل الحياة الإنسانية «حياة آلية» تُخلق في شروط معينة وفق ما يلائم تفضيلات طرف ثالث. صحيحٌ أنّ التشخيص يمكن أن يُحذّر من إجهاض محتمل، ولكنه يوقع في صراع بين حماية حق الولد الذي سيولَد من جهة، وبين حق الأهل الذين يضعونه في الميزان كما لو كان مِلْكًا. ولكن هذا الصراع ناتج من سماحهم بإجراء اختبار وراثي على الجنين، فهم قد تكيّفوا مع هذا التناقض منذ البداية. أما النقاش بشأن الحمل غير المرغوب فيه، فهو نقاشٌ يدور بين حق المرأة في التقرير الذاتي، وبين ضرورة حماية الجنين؛ أي إنّ القرار الحياتي بقطع الحمل ليس له علاقة بهذا الاستعداد للاستخدام الاستهلاكي. وثمة فارق أيضًا بين الإجهاض والحياة ما قبل الشخصية، فالكلام في الإجهاض هو كلام عن حياة جنينية تختلف فيها وجهات النظر بين فريقين؛ يصف الفريق الأول الحياة الإنسانية في هذه الحالة بعبارات حيادية (خالية من الأحكام المسبقة)، كوصف الجنين بأنه «تَجَمّع خلايا»، بخلاف «المولود» الذي يشكّل المرحلة الأولى التي يُتَحدَّث فيها عن شخص له كرامة إنسانية. أما الفريق الثاني، فيصف إخصاب الخلايا بأنّه البداية الفعلية لسيرورة متطورة تتمتع بالتفرد وتُنظّم نفسها بنفسها، وهو ما يمكن وصفه، بيولوجيًّا، بأنّه نموذج إنساني أو شخص بالقوة، ومن ثمّ صاحب حقوق أساسية.

(25) Teresa Iglesias, «In Vitro Fertilization: The Major Issues,» *Journal of Medical Ethics*, vol. 10, no. 1 (1984), pp. 32–37.

(26) Karnein, pp. 26–34.

سعى هابرماس لإيجاد المعيار الذي يجعل من الحياة ما قبل الشخصية جديرة بالحماية من خلال القول إنّ عالم الحقوق والواجبات الأخلاقية كامنٌ في تحديد «أساس الأخلاق» الذي يرجع إلى جماعة الكائنات الأخلاقية التي تعطي نفسها قوانينها، وهي جماعة تتعلق بكلّ العلاقات التي تتطلب أن تُنظَّم وفق معايير. فهم يَفرضون على أنفسهم التزامات أخلاقية، وينتظر بعضهم من بعض سلوكًا يتلاءم مع المعيار، بل حتى الحيوانات يمكن لها أن تستفيد من الواجبات الأخلاقية في علاقاتنا بكلّ المخلوقات الحساسة للألم. فالكرامة الإنسانية، بناءً على هذا، هي كرامة مساوية لهذا التوازي في العلاقات، وهي «عدم المساس» الذي لا معنى له إلا في إطار العلاقات بين الأشخاص الذين يعترف بعضهم ببعض في إطار تبادل متوازٍ ومتساوٍ[27].

2. النقاش الفقهي

انصرفت النقاشات الفقهية المعاصرة بشأن التقنية الوراثية إلى البحث في «استخداماتها» وتحديد المشروع وغير المشروع منها. وقد حصر بعضهم إطار التفكير فيها في ثلاثة أمور: العلاج والتداوي رعايةً لمبدأ حرمة المساس بالنفس والجسم، والمفهوم الشرعي للتزاوج والإنجاب لحفظ النسل والنسب، والمتابعة الرقابية في تطبيق هذه التقنيات[28]. بيد أنّ استخدامات التقنية الوراثية تتصل بعدة مفاهيم مركزية، هي بداية الحياة، وحرمة الجسد، ومنظومة الحقوق: أي حقوق الله، وحقوق العباد، وحفظ النفس، وحفظ النسل. وتتقاطع هذه المفاهيم مع الإشكالات الفلسفية المطروحة سابقًا؛ لأنها تغطي مسائل «التدخل المبرر» (السلبي) و«غير المبرر» (الإيجابي)، و«الحدود» التي يجب فرضها على «النسالة» (تحسين النسل) حتى تَحول دون التشوهات الخطيرة، والتفريق بين ما هو «عيادي/ علاجي» وما هو «احترازي»، وتهتم بأبعاد أخرى في الإنسان يشكّل الجسد أحدها فحسب، كما أنها تتناول حدود التدخّل في الجسد سواء من قِبل الشخص نفسه أم وليه لتجنّب «التسلُّط على الذات»، وهو ما سنبينه فيما يأتي.

أ. بداية الحياة

تحديد بداية الحياة الإنسانية محلُّ اختلاف بين الفقهاء؛ فالنقاشات الفقهية القديمة كانت تدور حول الجنين في مراحله الثلاث: النطفة ثم العلقة ثم المُضغة، ثم يأتي بعد ذلك نَفْخ الروح، ومدةُ كلِّ مرحلة من المراحل الثلاث أربعون يومًا. فالكلام عن النطفة الملقحة خارج الرحم (قبل الانغراس) لم يكن مطروحًا أو مُتصوَّرًا قبل التقنيات الحديثة؛ أي إنّ الكلام بات يدور حول مسألتين: طبيعة البويضة الملقحة، والجنين خصوصًا في مراحله المبكرة.

أما البويضة الملقحة، فقد وقع الخلاف فيها تبعًا للخلاف في طبيعتها: هل تُعدّ جنينًا فتأخذ حكمه أو

(27) Habermas, p. 33.

(28) السيد محمود عبد الرحيم مهران، **الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر**، د.م.: د.ن، 2002.

لا؟ الذي ذهب إليه الأكثرون في الندوة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية[29] أنّه ليس لها حُرمة شرعية من أيّ نوع، ولا احترام لها قبل أن تنغرس في جدار الرحم، لأنّها لا تُسمّى جنينًا؛ فالجنين من الاجتنان وهو الاستتار، وهو «اسم للولد ما دام في البطن»[30]. ومن تتبُّع مسائل الفقه في الأبواب المختلفة نجد أنّ فقهاء الحنابلة وغيرهم يُرتّبون عددًا من أحكام الجنين على «العُلوق» في الرحم؛ وهو ما يعني أنّ حساب عُمر الجنين يبدأ من يوم عُلوق النطفة في الرحم[31]، ولهذا نجد أنّ الأكثرين لا يُثبتون حُرمةً لما هو «خارج الرحم». وإذا كانت الحياة المُحتَرَمة تبدأ في الرحم، فمعناه - بحسب توصيات الندوة المشار إليها سابقًا - أنّ إجراء التجارب على البويضات الفائضة قبل التلقيح وبعده جائز، ولكن بقيدين: عدم تغيير فطرة الله، والابتعاد عن استغلال العلم للشر والفساد.

وثمة قولٌ ثان يرى أنّ المكان ليس عبرةً في بناء الحكم[32]. ويمكن أن نفهم هذا المعنى من كلام قديم لأبي حامد الغزالي الذي اعتبر أنّ الوجود له مراتب، وأول مراتبه «أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة»، وأوضح حجته بالقول: «وإنما قلنا: مبدأ سبب الوجود من حيث وقوع المني في الرحم لا من حيث الخروج من الإحليل، وكما أنّ النطفة في الفقار لا يتخلق منها الولد، فكذا بعد الخروج من الإحليل؛ ما لم يمتزج بماء المرأة ودمها فهذا هو القياس الجلي»[33]. وبناءً عليه، فإنّ العبرة بالنطفة حال امتزاجها بماء المرأة بغضّ النظر عن مكان هذا الامتزاج الذي يتأثر بتطور الوسائل التقنية وإمكاناتها، وهذا ما يتفق مع علم الأطباء الذي توصّل إلى أنّ الحياة تبدأ منذ التلقيح على نحو متدرج، وأنّ خصائص الكائن الإنساني تكتمل في النطفة الملقحة وكل ما يعقبها هو نمو وتطور.

فأصحاب الرأي الأول نظروا إلى مفهوم «الجنين» فحسب، وقصَّروا في مراعاة أحكام أخرى متعلقة بهذه البويضة الملقحة، كحق الزوجين أو أحدهما فيما لو شَرَعَا في التلقيح ثم تراجع أحدهما عن إتمام الحمل، وكالخلاف في حكم العَزل؛ فمن منعه يُضفي على الماء «احترامًا» من حيث إنّ على الرجل أن ينثره في رحم المرأة وألّا يهدره. ومن هذا الباب اشترط فقهاء الشافعية في إثبات نسب الولد أن يكون

(29) «بشأن مصير البييضات الملقحة»، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، الندوة الثالثة (18-21 نيسان/ أبريل1987)؛ عمر سليمان الأشقر، «الاستفادة من الأجنة المُجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء»، في: عمر الأشقر وآخرون، **دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة**، ج 1 (عمان: دار النفائس، 2001)، ص 305-310.

(30) شهاب الدين القليوبي، **حاشية قليوبي على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين**، ج 4 (بيروت: دار الفكر، 1998)، ص 160.

(31) وهو ما وجدنا لاحقًا الإشارة إليه في بعض فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية. انظر: منصور بن يونس البهوتي، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**، ج 1 (بيروت: عالم الكتب، 1993)، ص 646؛ المرجع نفسه، ج 2، ص 619؛ **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج 30 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983)، ص 295؛ «فتاوى اللجنة الدائمة»، رقم 17576، في: **الفتاوى المتعلقة بالطب وأحكام المرضى** (القاهرة: أولي النهى للإنتاج الإعلامي، 2004).

(32) محمد المختار السلامي، «تدخّل الإنسان في الحقيبة الوراثية»، في المناقشات التي وردت خلال الندوة الفقهية الطبية حول «رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية» التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الدار البيضاء (14-17 حزيران/ يونيو 1997)؛ سليمان بن عبد الله أبا الخيل، **إسقاط العدد الزائد من الأجنة الملقحة صناعيًا** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 2010)، ص 28-29.

(33) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 2 (بيروت: دار المعرفة، 2004)، ص 51.

الماء «محترمًا» حال الإخراج وحال الاستدخال، وذلك لا يكون إلا بخروجه في حالة جماع وفي ظل الزوجية[34]. وبناءً على هذا، لا يمكن القول إنّ البويضة الملقحة هدر وغير محترمة بأيّ وجه!

وأما الجنين، ففيه اختلاف وتفصيل، فالذي يتصل بما نحن فيه أنّ الخلاف بين الفقهاء يدور حول تحديد بداية الحياة ودرجاتها، فقد اتفق جميع الفقهاء على تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح في الجنين، ونفخُ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر، ولكنهم اختلفوا في حكم الإجهاض في المراحل الثلاث السابقة على ذلك، فرأى فقهاء المالكية التحريم مطلقًا ولو في مرحلة النطفة، ورأى الحنفية والشافعية جواز الإجهاض قبل نفخ الروح مطلقًا. أما الحنابلة فقد توسّطوا بين التحريم والجواز فقالوا بالإباحة في مرحلة النطفة، والتحريم في مرحلتَي العلقة والمضغة. وثمة أقوال داخل كل مذهب تتقاطع مع المذهب الآخر، لكنّنا اقتصرنا هنا على بيان المعتمد في كل مذهب[35].

فالحياة الشرعية التي وقع الاتفاق عليها تبدأ بنفخ الروح، فالروح هي ما يجعل من الكائن الحي إنسانًا، ولذلك أجمع الفقهاء على حرمة إجهاض الجنين في هذه المرحلة، ورتّبوا على إجهاضه عددًا من الأحكام الدنيوية والأخروية كالصلاة عليه وتكفينه ودفنه، وأنه يُبعث يوم القيامة وغير ذلك. ولكن هذا لا يعني استباحة الجنين قبل نفخ الروح، لأنّ ثمة «حياة اعتبارية»؛ فرغم أنّ الجنين قبل نفخ الروح فيه هو كالجمادات[36]، إلا أنّ كثيرًا من الفقهاء حرّموا إجهاضه، لأنّهم رأوا فيه حياةً اعتبارية اختلفوا في تقدير بدايتها هل تبدأ من «علوق» النطفة في الرحم واستقرارها، أم من «الانعقاد» وبداية تحوّلها إلى حَمل في مرحلة العلقة؟ فمن رأى أنّها تبدأ بالاستقرار منَعَ من الإجهاض مطلقًا، ومن رأى أنها تبدأ بالانعقاد رأى أنّ النطفة غير محترمة أو هَدْر؛ لأنّ تحوّلها إلى حياة غيرُ مُتيَقَّن بعد.

فالكلام عن الحياة الاعتبارية مبناه على مبدأ الاحتياط في الدين سواءٌ لجهة الأحكام المترتبة على الحمل، أم لجهة حياة الجنين نفسه واحترامها. فمن الاحتياط لجهة الأحكام المترتبة عليه أنّ فقهاء الحنابلة لم يُثبتوا للعلقة أحكام الحمل (كالنفاس والعدة وغيرهما)؛ لأنهم لم يروا العلقة حملاً حقيقيًا، وإنْ كانت حياة معتبرة للجنين. ومن الاحتياط لحياة الجنين نفسه أنّ بعض فقهاء الشافعية تحدّث عن «حريم الروح»، أي المدة التي تسبق نفخ الروح[37]، لأجل التحوّط للحياة الحقيقية المتفق عليها وضمان عدم الجور عليها. ورتّب بعض الفقهاء أحكامًا على المضغة، لأنهم رأوا أنها مظنَّة التخلّق فيُحكم لها بحكم المضغة المخلّقة. في حين ذهب آخرون إلى التحوّط من زمن النطفة. ومن هنا رأى

(34) انظر: شمس الدين الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، ج 6 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 516.

(35) انظر اختلاف الأقوال في الإجهاض في: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج 2، ص 57–59؛ محمد نعيم ياسين، **أبحاث فقهية في قضايا طبية** (عمان: دار النفائس، 2008).

(36) فرّق الحنابلة بين الروح والحياة ولم يروهما متلازمَين؛ فالجنين قبل نفخ الروح فيه حركةُ النمو والاغتذاء كالنبات، ولكن ليس فيه حركة الحس والإرادة، وعندما تُنفخ فيه الروح تنضم إلى حركة حسه وإرادته حركةُ نموه واغتذائه. فحركة الجنين نوعان: حركة ذاتية اختيارية تكون بوجود الروح، وحركة عارضة تُسبّبها الأغشية والرطوبات. انظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **التبيان في أيمان القرآن**، تحقيق عبد الله بن سالم البطاطي (مكة: عالم الفوائد، 2008)، ص 509.

(37) شهاب الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج 8 (بيروت: دار الفكر، 1984)، ص 442.

ابن الجوزي الحنبليّ (510هـ-597هـ) تحريم الإجهاض من مرحلة النطفة، لأنّ الحمل «مُتَرَقٍّ إلى الكمال وسارٍ إلى التمام»(38)؛ فتعمُّد إسقاطه مخالفة لمراد الحكمة الإلهية(39). ونقل ابن عابدين الحنفي (1198هـ-1252هـ) عن بعض فقهاء المذهب أنه يُكره؛ لأنّ «الماء بعدما وقع في الرحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة»(40)؛ وهو الأوجَهُ عند الشافعية، لأنّ «النطفة بعد الاستقرار آيلة إلى التخلّق مهيأة لنفخ الروح»(41).

ولكن هذا الاحتياط لا يُلغي الفارق بين الجانب الاعتباري الأخلاقي والجانب الحقوقي. فرغم ثبوت جملة من الأحكام للجنين، فإنه لا يَثبت له «شخصية» إلا بخروجه، أي بأنْ يتحقق وجودُه فعلاً بأيِّ صيغةٍ كان هذا الخارجُ من الرحم، ما دام فيه صورة إنسان، ومن ثمّ ترتّبت الأحكام على خروجه وعلى تصوُّره بصورة إنسان ولو خَفِيَّةً.

ب. الآدمية وحُرمة الجسد

القاعدةُ الحاكمة في هذا الخصوص هي أنّ الأنفس مع الأطراف مبنية على الحُرمة(42)، والحَمل بمنزلة طرف من أطراف الأم من جهة اعتماده عليها(43). ويتصل باعتبار الآدمية عدة مفاهيم لحَظها الفقهاء وبنوا عليها أحكامًا تكليفية، من ذلك مفهوم «الانعقاد»، وهو مبدأ تَحوّل النطفة إلى علقة؛ فالعلقة هي المنيّ ينتقل فيصير دمًا غليظًا متجمدًا، ونجد من تتبُّع نصوص فقهاء الحنابلة وأحكامهم أنهم يعتبرون العلقة أول الأحوال التي يتحقق بها أن الحمل ولدٌ، ولذلك يعلّلون حرمة إسقاط العلقة بأنها «ولدٌ انعقد»(44). وعلّل ابن عثيمين حرمة إجهاض العلقة بأنها «دمٌ والدم مادةُ الحياة»(45). ومن ذلك أيضًا مفهوم «التخليق» أو «مبدأ خَلْق إنسان» (أي بدايته)، و«الصورة الخفية للآدمي»، ونحو ذلك من العبارات.

(38) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **أحكام النساء**، تحقيق علي المحمدي (بيروت: منشورات الكتب العصرية، 1981)، ص 374.

(39) المرجع نفسه.

(40) محمد أمين بن عابدين، **ردّ المحتار على الدر المختار**، ج 3 (بيروت: دار الفكر، 1992)، ص 176.

(41) نور الدين بن علي الشبراملسي، **حاشية على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي**، ج 6 (بيروت: دار الفكر، 1984)، ص 182؛ عبد الحميد الشرواني، **حاشية على تحفة المحتاج في شرح المنهاج لابن حجر الهيتمي**، ج 7 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1983)، ص 186.

(42) عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، تحقيق عبد الله محمود، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 147.

(43) علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ص 94.

(44) إبراهيم بن محمد بن مفلح، **المبدع في شرح المقنع**، ج 7 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 74؛ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحِكَم**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، ج 1 (القاهرة: دار السلام، 2004)، ص 161؛ البهوتي، ج 3، ص 193؛ مصطفى بن سعد الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، ج 5 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1994)، ص 561؛ المرجع نفسه، ج 1، ص267.

(45) محمد صالح العثيمين، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، ج 13 (الدمام: دار ابن الجوزي، 2007)، ص 342.

فالآدمية أو مبدأ تشكُّلها يستوجب الاحترام، لأنه سارٍ إلى التمام حتى يصبح جسدًا مكتملاً ويتهيأ لاستقبال الروح. وبناءً على هذا الاعتبار، يجب التفريق بين «الآدمية» و«الحياة الآدمية»؛ فالحياة الآدمية تَثبُت بنفخ الروح بحسب المتفق عليه، ولكنّ الآدمية ملازمة لخَلق الإنسان قبل نفخ الروح وبعده، وهي حاضرة في النقاش بشأن إجهاض الجنين المبكر، وثمّة أحكام تكليفية خاصة بعدم إهدار الآدمية أو احتقارها وعدم الإتلاف في التعزير (العقوبات المقدَّرة كالحبس وغيره)، وعدم التمثيل بجثث الموتى أو احتقارها، كما أنّها حاضرة في أحكام الرّق التي وُجدت قديمًا، إذ قرّر الفقهاء أنّ «ما كان من خواص الآدمية في الرقيق لا يَبْطُل بِرقّه»، على الرغم من انعدام حريته، وأنّ «الآدمية في العبد أعلى [قيمة] من المالية»[46].

تُحيل هذه المفاهيم والاعتبارات إلى شكلٍ من أشكال العلاقة بين الجسد والذات التي نوقشت في الجانب الفلسفي سابقًا، وأنّ الجسد الآدميّ له اعتبار منذ بداية تشكُّله: الانعقاد ثم التصوّر، وحتى بعد خروج الروح. وقد جاء في الحديث أنه «حين تخرج روح المؤمن يتلقاها ملَكان يُصعِدانها»، ويقال لها: «صلى الله عليكِ وعلى جسدٍ كنتِ تَعمُرينه»[47].

أما التدخل الجيني في الخلايا الجسمية فهو تدخل في شخص موجود بالفعل وتحدَّدت صفاته الخاصة به واستقرت؛ أي إنّ التدخل واقع في مكونات الجسد الآدمي نفسه، ولذلك يجب أن يتقيد التدخل بناءً على اعتبارات طبيعة هذا التدخّل والباعث عليه، ومآلاته فيما إذا كان سيترتب عليه ضرر متوقع وهو ما قد يخضع لملابسات كل حالة بعينها.

ج. منظومة الحقوق

مدار الشريعة الإسلامية على منظومة حقوق تتوزع على ثلاثة أنواع: حق الله، وحق العبد، والحق المشترك بين الله والعبد[48]. وفيما يخص الجنين، فتكتنفه حقوق تتوزع على أطراف متعددة بحسب اعتبارات مختلفة تؤثر في بناء الحكم، وهي حق الله، وحق الجنين، وحق الوالدَين، وعلى هذا الأساس سيجري التفصيل.

فالجنين ابتداءً هو خلق إلهي، وهو مسألة دينية تفصل بين كون الوالدين وسيلةً في إنجابه، وبين مِلكية الجنين لله. فتشكُّل الجنين ونموه هما جزء من نظام الخلق ابتداءً وانتهاءً، ولذلك كان الإجهاض مخالفةً لمراد الحكمة، وجاءت أحاديث في أنّ ثمّة ملَكًا موكّلًا بالنطفة، واختلف الفقهاء في توقيت تعهُّد الملَك لها بحسب اختلاف الأحاديث. ولكنّ بعضهم انتهى إلى القول إنّ «الملائكة ملازمة ومراعية لحال النطفة في أوقاتها» المختلفة[49]. وذهب بعض متأخري الحنابلة إلى أنّ كتابة الملَك

(46) انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج 23، ص 13، 73.

(47) مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم** (الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998)، رقم 2872.

(48) معتز الخطيب، «منظومة الحقوق ومقاصد الشريعة»، مجلة **التفاهم** (سلطنة عمان)، العدد 39 (2013)، ص 27 وما بعدها.

(49) بدر الدين محمود بن أحمد العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبد الله عمر، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 435.

الموكَّل بالرحم لقدَر الجنين تكون في أول الأربعين الثانية(50). ونظرًا إلى هذا المعنى الديني، فقد تمّ التفريق بين الإثم المترتب على الإجهاض، وبين الدية والكفارة الواجبة في حال الجناية عليه؛ فالإثم الديني واقع في حال الجناية على العلقة والمضغة غير المُخلَّقة، مع أنّهم لم يُوجبوا الدية والكفارة على الجاني عليهما. والكفارة الواجبة في الجناية على الجنين الذي فيه صورة آدمي هي عقوبة مقدَّرة حقًّا لله، فيها معنى العقوبة الزاجرة، وفيها معنى العبادة؛ لأنها تتأدّى بالصوم، وهي من آثار أنّ الجناية عليه مخالفة لمبدأ الحكمة ومراد الخالق، فوجبت الكفارة حقًّا له. ويمكن للتدخلات الجينية أن تدخل في هذا الإطار، فلا بد من توافر إذن الشارع فيها؛ لأنه تصرُّف في ملكه ونظام الخلق.

وفيما يخص الجنين وأهليته للحقوق، فالنظر الفقهي يدور حول تحديد طبيعة الجنين: هل هو نفسٌ مستقلة أو لا؟ فلو نظرنا إليه من جهة كونه جزءًا من أمه يتغذى بغذائها، فقد حكمنا بعدم استقلاله، ولم نثبت له ذمة، ولم نوجب له ولا عليه شيئًا. ولو نظرنا إليه من جهة كونه نفسًا مستقلةً بحياة خاصة، فقد حكمنا بثبوت الذمة له، وجعلناه أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه(51). ولكن «لمّا لم يُمكن ترجيح إحدى الجهتين على الأخرى من كل وجه، فإنّ الشرع عامله من جهة كونه جزءًا من أمه بعدم أهليته للوجوب عليه، وعامله من جهة كونه نفسًا مستقلة بحياة خاصة بكونه أهلاً للوجوب له، وبهذا لا يكون للجنين أهليةُ وجوبٍ كاملة، بل أهلية وجوب ناقصة»(52)؛ ولذلك قال فقهاء الحنفية إنه «نفسٌ من وجه دون وجه»(53). فتجبُ للجنين الحقوق التي لا تحتاج إلى قبول: كثبوت النسب، والإرث، والاستحقاق في الوقف. وبما أنّ الجنين آيلٌ إلى الانفصال والاستقلال، ولا تجب له إلا الحقوق التي لا تحتاج إلى قبول، فإنّ التدخل الجيني الذي يؤثر في تكوينه لا يمكن إيقاعه إلا بإذن منه وهو غير متاح، أو بإذن من وليّه، وهو ما يطرح سؤالاً عن حدود ولاية الوالدين في مثل هذه الحالة. وكلام الفقهاء القدامى في «الولاية على النفس» يتناول التطبيب والتربية؛ فالتدخلات الجينية غير العلاجية لا تدخل في هذا المعنى، كما أنّ تصرفات الوليّ مشروطة بإذن الشارع أيضًا.

وفيما يخص حقّ الوالدين، فيَثبت ابتداءً من الحق في الإنجاب، وإنْ وقع الخلاف في: هل هو حق للزوج أو حق مشترك بين الزوجين معًا؟ ويظهر هذا الخلاف في مسألة إسقاط النطفة بعد وقوعها في الرحم، ومسألة العزل وهو منع النطفة من الوقوع في الرحم. فذهب فقهاء الشافعية إلى أنّ الحق للزوج، وذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الولد حق مشترك بين الزوجين(54).

---

(50) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **تحفة المودود بأحكام المولود**، تحقيق محمد علي أبو العباس (القاهرة: مكتبة القرآن، 1988)، ص 173؛ ابن رجب الحنبلي، ج 1، ص 173.

(51) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**، تحقيق مشهور آل سلمان، ج 2 (القاهرة: دار ابن عفان، 1998)، ص 225–251.

(52) انظر: **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج 16، ص 118–119.

(53) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، **المغني**، ج 8 (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، ص 406؛ ابن مفلح، ج 7، ص 295؛ الكاساني، ج 7، ص 325.

(54) ابن عابدين، ج 3، ص 175–176؛ البهوتي، ج 1، ص 122؛ البهوتي، ج 3، ص 44؛ علي بن سليمان المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، صححه وحققه محمد حامد الفقي، ج 1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1956)، ص 383.

وبناءً على ما سبق، يجب مراعاة حق كل طرف من دون تَعَدٍّ، والقاعدةُ الحاكمة في التدخلات الجينية هي أنه «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مِلْك الغير بلا إذنه»[55]. وقد أكد قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي حول الجينوم البشري على الجانب الحقوقي، فنصَّ على «ضرورة الحصول على إذنٍ صحيح مُعتَبَر شرعًا من الشخص نفسه أو وليه الشرعي لتحليل خريطته الجينية، مع وجوب الحرص على مصلحة الشخص المعنيّ»، وأنّ «لكل شخص الحق في أن يقرّر ما إذا كان يرغب أو لا يرغب في أن يُحاط علمًا بنتائج أيّ فحص وراثي أو بعواقبه»، وأنه «يجب أن تحاط بالسرية الكاملة كافة التشخيصات الجينية المحفوظة أو المعدَّة لأغراض البحث أو أيّ غرضٍ آخر»، وأنه «لا يجوز أن يُعَرَّض أيّ شخص لأيّ شكلٍ من أشكال التمييز بسبب صفاته الوراثية إذا كان الغرض النيل من حقوقه وحرياته الأساسية والمساس بكرامته»[56]. وقرّر أنّ التدخل الجيني مشروع بغرض العلاج، ووفق شروط هي ألّا يؤدي هذا النوع من العلاج إلى ضرر أعظم من الموجود، وأن يغلب على الظن أنّ هذا العلاج يحقق مصلحة الشفاء أو تخفيف الآلام، وأن يتعذر وجود البديل، وأن تراعى شروط نقل الأعضاء في المتبرِّع والمتبَرَّع له شرعًا، وأن يُجري العملية متخصصون ذوو خبرة عالية وإتقان وأمانة.

د. حفظ النفس

«حفظ النفس» أحد مقاصد الشريعة الكبرى، وهو من قسم الضروريات بل هو آكدها. وتعبير «حفظ النفس» يتجاوز كثيرًا من الانتقادات الفلسفية الحديثة حول معنى «قدسية الحياة»، فهو يختلف عن تعبيرات: تقدير الحياة ونوعية الحياة وتميُّز الحياة التي سبقت الإشارة إليها؛ فهو تعبير يحيل إلى قانون أخلاقي عام اتفقت عليه المِلل، ويتضمن معنى الالتزام العام الدقيق والواضح، ويشمل جنس النفوس: الاعتناء بالذات والغير. وحفظ النفس «يكون بأمرين: أحدهما ما يُقيم أركانها ويُثبت قواعدها، وذلك مراعاتها من جانب الوجود، والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقَّع فيها، وذلك مراعاتها من جانب العدم»[57]. كما أنّها تشتمل على نظرين: الحفظ من جانب الكلي، والحفظ من جانب الجزئي؛ فالقِصاص، وإن كان فيه إزهاق نفس مفردة، فإنّ فيه حفظ النفس من جهة الكلي، أي إنّ حفظ النفس قانون كلي يراعي الجزئيات، كما أنّه يجمع بين مستويَي المعياري والتطبيقي. وتعبير حفظ النفس يساعدنا على استيعاب التقنيات الحديثة والهندسة الوراثية، فالتلاعب بالجينات مثلاً ليس قتلاً، ومن ثمّ، ستكون قاعدة «لا تقتل من دون مبرّر» قاصرة عن استيعاب مثل هذه التطورات، بينما هي مشمولة بقانون «حفظ النفس» من جانبَي الوجود والعدم، كما أنّه يشمل النفس الحقيقية والنفس الاعتبارية على ما سبق شرحُه هنا، ومن هنا فقد قصّرت بعض الدراسات المعاصرة[58] في استيفاء هذه المعاني من «مصالح الإنسان» وأبعادها الأخلاقية.

(55) أحمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية**، صححه وعلق عليه مصطفى الزرقا (دمشق: دار القلم، 1989)، ص 461.

(56) «قرار رقم: 203 (9/21) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)»؛ وقريب منه «القرار الأول: بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية».

(57) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق مشهور بن حسن سلمان، ج 2 (القاهرة: دار ابن عفان، 1997)، ص 18.

(58) مثل: عبد النور بزا، **مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية** (هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008).

مفهوم «الحفظ» يساعدنا، إذًا، على تقييم التدخّل الجيني من خلال تحديد ثلاثة أمور، هي: شكل التدخّل وطبيعته، وبواعثه وغاياته، ونتائجه المتوقعة. وهذا سيتم بناءً على دراسة كل حالة بعينها، ومن هنا وجدنا مجمع الفقه الإسلامي الدولي ومجمع مكة يشترطان «إجراء تقييم سابق ودقيق للأخطار والفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة»، قبل إجراء أيّ بحث أو معالجة أو تشخيص يتعلق بالجينوم(59).

ومما يدخل في حفظ النفس: العلاجُ الذي بحَثه الفقهاء قديمًا وبات حقًا من حقوق الإنسان بالمفهوم الحديث، وقد وسّع تطوُّر التقنيات البيولوجية من مفهوم الطب ليتجاوز مفهومه التقليدي الذي دار حول «العلاج» بأصوله الستة التي شرحها ابن قيم الجوزية بقوله: «مِلاك أمر الطبيب: أن يجعل علاجه وتدبيره دائرًا على ستة أركان: حفظ الصحة الموجودة، ورَدّ الصحة المفقودة بحسب الإمكان، وإزالة العلة أو تقليلها بحسب الإمكان، واحتمال أدنى المفسدتين لإزالة أعظمهما، وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمهما، فعلى هذه الأصول الستة مدار العلاج»(60). ولكنّ التطور الهائل في تكنولوجيا المورِّثات يبرز ثلاث مسائل: الأولى معالجة جميع الأمراض والعاهات الوراثية طلبًا لمجتمع خالٍ من الأمراض لا ندري كيف سيكون شكله، والثانية أنّ المرض الوراثي الذي يجب تصحيحه لا يزال يفتقر إلى تحديد دقيق: ما يعتبر مرضًا وما لا، وهل سيختلف بناءً على الأعراف والثقافات؟ والثالثة تحسين العرق البشري وتطويره، ما يعني أنّ لون الجلد أو العيون أو طول القامة سيخضع للتأثير الثقافي وتفضيلاته، فضلًا عن باقي الإمكانات والصفات المرغوبة التي تتصل بالقدرات العقلية والجسدية(61).

لا يمكن توسيع مفهوم العلاج ليشمل كل هذه التطورات، ومن ثمّ تسكينها تحت مفهوم «حفظ النفس»، بل على العكس، يفرض حفظ النفس تقييد الممارسات التدخّلية في حياة الإنسان وجسمه، وخصوصًا أنّ بعض هذه التدخّلات تقتصر على الفرد ومصيره (الخلايا الجسدية)، وبعضها يشمله هو ونسله القادم (الخلايا الجنسية). وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي الدولي العلاج الجيني للخلايا الجسدية، بشروط كما سبق، كما أجاز المسح الوراثي بشرط أن تكون الوسائل مباحة وآمنة، مع الحفاظ على سرية المعلومات. أما ما وراء «العلاج» كالغايات التحسينية (الهندسة) التي تتم غالبًا على الجنين المبكر، أو قبل التلقيح، فهي خارجةٌ عن حفظ النفس، وهي ألصق بحفظ النسل.

هـ. حفظ النسل

حفظُ النسل من الضرورات الخمس التي جاءت الشرائع لحفظها. والخلايا التناسلية تَتْبع الأبضاع، والأصل في الأبضاع التحريم، والتدخل هنا مشروط بحفظ النسب من حيث المبدأ. ولكن يغلب على

(59) «قرار رقم: 203 (9/21) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)»؛ «القرار الأول: بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية».

(60) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج 4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص 132-133.

(61) انظر: موسى الخلف، **العصر الجينومي: استراتيجيات المستقبل البشري**، سلسلة عالم المعرفة 294 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003)، ص 84-85.

التدخّل العلاجي إدخال عناصر أجنبية تؤدي إلى اختلاط الأنساب؛ ولذلك قرّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي إباحة فحص الخلايا الجنسية لمعرفة الأمراض، ومنع علاجها «في صورته الراهنة»؛ لأنّه لا يُراعى فيه الأحكام الشرعية ويؤدي إلى اختلاط الأنساب وتترتب عليه مخاطر وأضرار[62].

أما التدخل التحسيني في الخلايا الجنسية فهو محلّ إشكال، الذي ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي ومجمع مكة هو المنع منه؛ لأنه تدخُّل في أصل الإنسان ومنشئه وفيه تغيير للخلقة، وامتهان للكرامة الإنسانية (تصنيع الإنسان وإخضاعه للتجريب)، والعبث بشخصية الإنسان ومسؤوليته الفردية، مع انتفاء الحاجة والضرورة المعتبرة شرعًا[63].

وقد يناقَش هذا التدخّل من جهة مفهوم «تزيين» الجسد الذي تطوَّر إلى جراحات التجميل ثم التحسين الوراثي، ولكن التحسين الوراثي يختلف في أنّه يتناول أصل الإنسان ومنشأه، ويجري فيه الخلاف السابق حول «حرمة» النطفة والجنين المبكر، فمن لم يُثبت لهما استقلالية سيتوسع في التدخّلات العلاجية والتحسينية. وعلة «تغيير خلق الله» التي أشار إليها المجمعان محلّ تأويلات عدة من جهة النصوص: هل تشمل مطلق التغيير الجسمي أو هي خاصة بالتغيير المعنوي (دين الله)؟ كما ورد عن ابن عباس وغيره، وهل التغيير خاص بما بعد الولادة أو يشمل ما قبلها؟ فالتغيير الجسمي (الوشم والنمص والوصل ... إلخ) محلّ خلاف بين الفقهاء، تبعًا لاختلافهم في علة النهي عن هذه الممارسات، هل هي تغيير خلق الله أو التدليس أو غير ذلك؟ ومن ثمّ، فإنّ قياس تحسين النسل على التزيين سيسري فيه الخلاف نفسه، إلاّ إنْ قلنا إنّ تحسين النسل يفترق عن تزيين الجسد للاعتبارات السابقة: في الزمان والأثر ونوع التدخّل وصاحب القرار في التدخل. ثم إنّ التدخل التحسيني يتصل بمناقشة مرتبة التحسينيات وموقع هذا التدخل منها وما إذا كان سيُخلّ بالضروريات أو الحاجيات من جهة الجزء (الحالة الخاصة)، أو من جهة الكل (بالنسبة إلى النوع البشري)، فيما لو تدحرج التغيير وانفلت من الضبط، وصار تدخلاً في نظام الخلق.

الاعتبارات السابقة تجعل النتيجة التي توصل إليها بعض الباحثين محلّ إشكال؛ إذ خلص إلى أنّ الأصل في حكم التدخل التحسيني الإباحة، لعموم النصوص الدالة على طلب القوة في النسل، ولأنّ الأوصاف التي طُبع عليها الإنسان تدخل في دائرة المباح الذي لا يرِد الأمر برفعه ولا بطلبه[64]، ويجب هنا مساءلة مفهوم القوة وطبيعتها ومصدرها، وما إذا كانت تشمل الطاقة التي يطمح إليها اللاعبون الرياضيون مثلاً، والتي من شأنها ألّا تنسب إنجازاتهم إلى ذواتهم وإمكاناتهم بل إلى التعديلات التي أُجريت عليهم، ولا بدّ من التفريق أيضًا بين الطبائع النامية ذاتيًا والطبائع المصنّعة. فالشاطبي كان يتحدث عن الأوصاف التي فُطر عليها الإنسان، وأنها لا يرِد بشأنها أمر ولا نهي، ثم إنّ الحديث هنا يتم عن تحكُّم شخص في طبيعة شخص آخر متدرج في مراتب الوجود وسارٍ إلى التمام.

(62) «قرار رقم: 203 (9/21) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)».

(63) المرجع نفسه؛ «القرار الأول: بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية».

(64) اللودعمي، «التدخل في الجينوم البشري في الشريعة والقانون»، ص 168-169.

ومما يتصل بحفظ النسل مما أجازه مجمع الفقه الإسلامي الدولي: الفحص الجيني قبل الزواج بشرط أن تكون الوسيلة مباحة وآمنة، وتشخيصُ البويضة الملقحة قبل زرعها بشرط ضمان عدم خلط العينات، والفحصُ أثناء الحمل، وإذا ثبت مرض وراثي أجاز إجراء الإجهاض للحامل، بل إنّ المجمع أوجب الفحص الجيني لحديثي الولادة للتدخّل المبكر في الحالات التي ظهر إمكان علاجها، وكل هذا مما يدخل في التطبيقات الحديثة لمسألة حفظ النسل من الأمراض الوراثية.

ومن محصول ما تقدّم يمكننا أن نحدد المداخل التي دار عليها النقاش الفقهي المعاصر فيما يخص التقنية الوراثية، وهي كالآتي:

المدخل الأول: المصالح والمفاسد أو المنافع والأضرار الناجمة عن استخدامات هذه التقنية، وأنّه يجب تقييد استعمالها في «المجالات النافعة». ولنا هنا عدة ملاحظات، أولها أنّ النفع ينصرف، أصالةً، إلى الوقاية والعلاج والتحسين، وجلُّ النقاش يدور حول النفع والضرر الجسمي أو المادي، فلا نكاد نجد أثرًا للاعتبارات المعنوية والتأثيرات التي يمكن لهذه التدخّلات أن تُلحقها بالشخصية الإنسانية من الناحيتين النفسية والعقلية لجهة إدراك الذات وصلتها ووعيها بالجسد، ولجهة مسؤوليتها الأخلاقية الفردية والاجتماعية المترتبة على التدخّل خصوصًا إذا كان تطويريًا أو تحسينيًا؛ وثانيها أنّ المصالح والمفاسد مراتب، ولا بدّ من ضبطها بناءً على عدة اعتبارات كقياس الباعث على التدخّل ووجه الحاجة إليه، والجدوى المتوقعة منه، والتفرقة بين الحاجي (لتصحيح تشوّه مثلاً)، والتحسيني (لغايات تفضيلية).

المدخل الثاني: التداوي والعلاج، وقد شكّل محورَ النظر في مسائل الطب ومجالات تطبيقه، والأصلَ الذي استندت إليه، ولكن النقاشات الفقهية المعاصرة لا تكاد تتطرق إلى تطور مفهوم الطب والحاجة إلى ضبط مفهوم العلاج ومعاييره، وما إذا كان يخضع لمؤثرات ثقافية، أو أنّه مسألة معيارية.

المدخل الثالث: مقاصد الشريعة، وخصوصًا حفظ النفس والنسل، ورعاية الوسائل المستخدمة في سبيل ذلك بأن تكون مشروعة وآمنة.

المدخل الرابع: رعاية المآلات، من خلال اشتراط التقييم المسبق للاستخدام والتدخّلات ولآثارها، سواء الجسدية أم الاجتماعية الخاصة بالتمييز ضده أو الإضرار به في العقود، كالوظيفة والزواج وغير ذلك.

خاتمة

لا يدور النقاش هنا، إجمالاً، حول التقنية الوراثية نفسها، بل حول كيفية استخدامها وغاياتها وتأثيراتها. وبناءً عليه، يتحدّد ضمان عدم وقوع ضرر أخلاقي على النسل الإنساني القادم بالموقف الذي سنتخذه تجاه سلطة التقنية الوراثية وضبط الإمكانات التي توفرها لنا، والقدر الذي يمكن الاتفاق عليه هنا هو تحاشي أمراض لا ريب في خطورتها. وينشغل النقاش الفلسفي بفكرة تطوير معايير مُقنعة تحدّد الصحة والمرض للوجود الجسدي في إطار علاقة غير آلية، وإقامة حدٍّ فاصل بين «النسل» الذي غاياته علاجية، وبين «النسالة» التي غاياتها تطويرية.

لقد فرضت هذه المسألة الحيوية والراهنة تحدّيًا على نظريات فلسفية كنظرية كانط في الكائن الأخلاقي، ونظرية هابرماس في الفعل التواصلي؛ فالقضية المطروحة ملحّة وتمسّ مستقبل الأجيال القادمة، ولذلك دار النقاش المركزي حول الفهم الذاتي الأخلاقي للنوع الإنساني. ولكن التساؤل النقدي الذي يمكن أن يُطرح هنا هو أنّه ليس من الواضح كيف يمكن لأخلاق النوع هذه أن تُولّد الواجبات الفردية التي يهددها التدخل الجيني.

تُحيلنا مناقشة التدخل الجيني إلى الافتراق بين العلم والأخلاق والفقه في النظر إلى المستقبل؛ فالعلم يحاول فهم الواقع الفيزيائي، ولكنه نادرًا ما يهتم بالأسئلة الكبرى حول الوجود نفسه. إذ يسعى العلم للدفع بالتطورات إلى أقصى غاية، وتوسيع دائرة الممكن الذي يتحوّل مع الوقت إلى موجود، ويفسح المجال مجددًا إلى بروز ممكن آخر، وهكذا. وفي هذا تصعيدٌ من البسيط إلى المركب، وهو ما يتعيّن على علمَي الأخلاق والفقه أن يتعاطيا مع نتائجه فيما بعد. ولذلك حاول هابرماس أن يدفع بالتفكير الفلسفي إلى استباق التطورات من جهة التفكير بمبدأ التطور الكلي والتنبؤ بمسار الإمكان، وهو دَفعٌ للتفكير الأخلاقي إلى تخطّي العلم والعمل على تقييد حركته والحد من محاولته الهيمنة والتحكّم في الطبيعة الإنسانية، بدل الاكتفاء بدور ملاحقته وإيجاد حلول ومخارج لما يُوجده بالفعل، وقليلٌ من الفقهاء المعاصرين من ينشغل بفقه التوقّع عن فقه الواقع وبرعاية المآلات على المستويين الجزئي (الفرد والممارسة المحددة)، والكلي (النوع والطبيعة الإنسانية).

يبقى أنّ هذه التقنية الوراثية هي نتاج الحداثة الغربية وتصوراتها عن الإنسان والعالم، وهي تثير كل هذه النقاشات الفلسفية والأخلاقية والفقهية العميقة، والتي يظهر فيما بينها تقاطعات وافتراقات أيضًا؛ فالكلام يدور هنا حول قضايا طالما عُدّت من صميم الدين كالنسل والإنجاب. ولكن التطورات عمّمت النقاش حولها وجعلته محط اهتمام فروع معرفية مختلفة، ودفعت بالفيلسوف إلى أن يرى نفسه معنيًا بمناقشة مسائل بيولوجية تطبيقية، وإيجاد مبرّر لمشاركته فيها، ولعدم تركها لعلماء البيولوجيا والهندسة الوراثية فحسب. كما دفعت الفقيه إلى التعاطيً مع هذه القضايا نفسها، على الرغم من أنّ هذه التقنيات ما زالت محدودة الاستخدام في العالم الإسلامي[65]. بيْد أنّ الإرث التشريعي والأخلاقي الكبير الذي يملكه الفقيه وحدود الوظيفة التي يختص بها يفرضان عليه أن يكون في صُلب هذا النقاش، وألّا ينعزل عن هذه النقاشات الفلسفية والأخلاقية.

ومن المفارقة أنّ مفهوم «الاستقلالية» الذي طرحه كانط ودافع عنه فلاسفة آخرون، ونُظر إليه على أنّه «يهدم الفكرة التقليدية التي تعتبر الإنسان من ذرية الله»، يتعرض مع التقنية الوراثية لتحدّيات جدّية، كما أنّها تحملنا على مساءلة مفهوم «الحرية الفردية»؛ لأنّ الإمكانات المتاحة والمتفاقمة توسّع حدود هذه الحرية، ولذلك وجد هابرماس نفسه مضطرًّا إلى الخوض في هذا النقاش، والدفاع عما أسماه «تحفُّظًا مبرَّرًا» تجاه التقنية الوراثية.

في المقابل، لا يزال عدد من المفاهيم بحاجة إلى بحثٍ وتعمّق أكثر من طرف الفقهاء، كمفهوم

(65) هناك مشاريع عدة في الخليج العربي لمحاولة توطين أبحاث الجينوم واستخدام تقنياته، في كلٍّ من السعودية وقطر والإمارات.

الاستقلالية نفسه. فما زالت النقاشات الإسلامية حوله لم تنضج بعد خصوصًا فيما يتعلق باستقلالية الكائن الإنساني المتدرج نحو التمام، وحدود ولاية الأبوين عليه. كما أنّه من المهم الخروج من النقاش الفقهي العملي والجزئي إلى النقاش الكلامي (علم الكلام)؛ لأنّ التحديات التي تفرضها التقنية الوراثية لا يمكن معالجتها بمعزل عن التصورات حول الوجود وغاياته، وعلاقة الذات بالجسد، وماهية الحياة الإنسانية بوصفها خلقًا إلهيًا والنظرة إلى الجسد في علاقته بالروح، وأخيرًا أثر الإمكانات، التي تَعِد بها التقنية الوراثية، في مفهوم «الابتلاء» الذي هو مفهوم مركزي في النص القرآني وفي تصورات الخَلق والحياة، ودرس العلاقة بين اتساع الإمكان وتقييد الفعل أو بين الممكن والواجب في ظلّ العلاقة بين الجزئي والكلي.

المراجع References

العربية

أبا الخيل، سليمان بن عبد الله. **إسقاط العدد الزائد من الأجنة الملقحة صناعيًّا**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 2010.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **أحكام النساء**. تحقيق علي المحمدي. بيروت: منشورات الكتب العصرية، 1981.

ابن الحجاج، مسلم. **صحيح مسلم**. الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998.

ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**. تحقيق مشهور آل سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، 1998.

________. **جامع العلوم والحِكَم**. تحقيق محمد الأحمدي أبو النور. القاهرة: دار السلام، 2004.

ابن عابدين، محمد أمين. **ردّ المحتار على الدر المختار**. بيروت: دار الفكر، 1992.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **تحفة المودود بأحكام المولود**. تحقيق محمد علي أبو العباس. القاهرة: مكتبة القرآن، 1988.

________. **زاد المعاد في هدي خير العباد**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.

________. **التبيان في أيمان القرآن**. تحقيق عبد الله بن سالم البطاطي. مكة: عالم الفوائد، 2008.

ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. **المبدع في شرح المقنع**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

الأشقر، عمر وآخرون. **دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة**. عمان: دار النفائس، 2001.

آل الشيخ، هشام عبد الملك. **أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي**. تقديم عبد العزيز آل الشيخ وصالح الفوزان. الرياض: مكتبة الرشد، 2010.

البخاري، عبد العزيز. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**. تحقيق عبد الله محمود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية**. هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.

«بشأن مصير البييضات الملقحة». المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت. الندوة الثالثة (18-21 نيسان/ أبريل 1987).

البقصمي، ناهد. **الهندسة الوراثية والأخلاق**. سلسلة عالم المعرفة 174. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993.

بلسنر، هلموت. «الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا». ترجمة مجدي يوسف. مجلة **فكر وفن** (ألمانيا). العدد 13 (1969).

البهوتي، منصور بن يونس. **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**. بيروت: عالم الكتب، 1993.

الخطيب، معتز. «منظومة الحقوق ومقاصد الشريعة». مجلة **التفاهم**. (سلطنة عمان). العدد 39 (2013).

الخلف، موسى. **العصر الجينومي: استراتيجيات المستقبل البشري**. سلسلة عالم المعرفة 294. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003.

الرحيباني، مصطفى بن سعد. **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1994.

الرملي، شهاب الدين. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**. بيروت: دار الفكر، 1984.

الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**. صححه وعلق عليه مصطفى الزرقا. دمشق: دار القلم، 1989.

السلامي، محمد المختار. «تدخّل الإنسان في الحقيبة الوراثية». في المناقشات التي وردت خلال الندوة الفقهية الطبية حول «رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية» التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية. الدار البيضاء (14-17 حزيران/ يونيو 1997).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق مشهور بن حسن سلمان. القاهرة: دار ابن عفان، 1997.

الشبراملسي، نور الدين بن علي. **حاشية على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي**. بيروت: دار الفكر، 1984.

الشربيني، شمس الدين الخطيب. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الشرواني، عبد الحميد. **حاشية على تحفة المحتاج في شرح المنهاج لابن حجر الهيتمي**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.

العثيمين، محمد صالح. **الشرح الممتع على زاد المستقنع**. الدمام: دار ابن الجوزي، 2007.

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. تحقيق عبد الله عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، 2004.

الفتاوى المتعلقة بالطب وأحكام المرضى. القاهرة: أولي النهى للإنتاج الإعلامي، 2004.

«القرار الأول: بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية». المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة. الدورة 15. 1998/10/31.

«قرار رقم: 203 (9/21) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)». مجمع الفقه الإسلامي الدولي. الدورة 21. الرياض. 2013/11/22. في: https://goo.gl/wRu29T

القليوبي، شهاب الدين. **حاشية قليوبي على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين**. بيروت: دار الفكر، 1998.

الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

اللودعمي، تمام. «التدخل في الجينوم البشري في الشريعة والقانون». مجلة **عالم الفكر**. مج 35. العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 2006).

________. **الجينات البشرية وتطبيقاتها: دراسة فقهية مقارنة**. هيرندون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011.

المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. صححه وحققه محمد حامد الفقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1956.

مهران، السيد محمود عبد الرحيم. **الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر**. د. م.: د. ن.، 2002.

الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983.

هايدغر، مارتن. **التقنية، الحقيقة، الوجود**. ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

«الهندسة الوراثية واستخدامها في مجال العلاج». دار الإفتاء المصرية. 2014/9/9. في: https://goo.gl/L714Bc

هيغل، جورج فيلهلم فريدريش. **أصول فلسفة الحق**. ترجمة إمام عبد الفتاح. بيروت: دار التنوير، 2007.

ياسين، محمد نعيم. **أبحاث فقهية في قضايا طبية**. عمان: دار النفائس، 2008.

الأجنبية

Christiansen, Karin. «The Silencing of Kierkegaard in Habermas' Critique of Genetic Enhancement.» *Medicine, Health Care and Philosophy*. vol. 12. no. 2 (May 2009).

Guilfoyle, Ciaran. «The Future of Human Nature by Jurgen Habermas.» *Philosophy*. vol. 79. no. 3 (July 2004).

Habermas, Jurgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.

Holmer, Paul L. «Kierkegaard and Ethical Theory.» *Ethics*. vol. 63. no. 3. part 1 (April 1953).

Iglesias, Teresa. «In Vitro Fertilization: The Major Issues.» *Journal of Medical Ethics*. vol. 10. no. 1 (1984).

Karnein, Anja J. *A Theory of Unborn Life: From Abortion to Genetic Manipulation*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Prusak, Bernard G. & Erik Malmqvist. «Back to the Future: Habermas›s 'The Future of Human Nature'.» *The Hastings Center Report*. vol. 37. no. 2 (March–April 2007).

Simmons, Paul D. *Birth and Death: Bioethical Decision Making*. London: Westminster press, 1983.

Stack, George J. «Kierkegaard: The Self and Ethical Existence.» *Ethics*. vol. 83. no. 2 (January 1973).

صدر حديثاً

الحسين شكراني

حقوق الأجيال المقبلة

بالإشارة إلى الأوضاع العربية

ينطلق هذا الكتاب من تحديد مفهوم الأجيال المقبلة وارتباطه بالعلوم الاجتماعية، وتحديدًا بعلوم السوسيولوجيا والفلسفة والاقتصاد وعلم النفس. فهذا المفهوم مرتبط بالدراسات المستقبلية، نظرًا إلى تأثير السياسات المطبقة في مصير الأجيال المقبلة، على أمل أن تتغير النظرة إلى المستقبل لأهمية ذلك في مسار بناء المستقبل العربي المنشود. كما يتناول الكتاب العدالة داخل الجيل نفسه، والعدالة بين الأجيال، مثيرًا التساؤل عن جدوى التفريق بين المسألتين في ظل أهمية صون ما هو مشترك بين الأجيال، بغض النظر عن الزمان والمكان، ومؤكدًا أن حماية الميراث المشترك تتطلب العمل الجماعي الكوني لنشر قيم العدالة والإنصاف والعيش المشترك وترسيخها في الأجيال المتعاقبة.

عبد اللّه بن يوسف الجديع |
*Abdullah bin Yusuf al-Jedaie

بحوث علم الجينوم في ضوء نصوص الكتاب والسنة: قراءة فقهية مقاصدية**

Genomics in the Light of Scritural References in the Quran and Sunna

ملخص: تمثل البحوث في علم الجينوم قفزةً كبيرة في المعرفة ليس لها نظير في تاريخ الإنسانية؛ وذلك لما انتهت إليه من نتائج مذهلة في معرفة خفايا خلق الإنسان، مما ينعكس على كثير من الأوضاع والتصرفات والأحوال. إن النظر إليها من جهة فقهية وأخلاقية إسلامية يدرجها في سياق «النوازل» التي تتطلب تصورات لأحكامها في ضوء الشريعة، والتي أساس مرجعيتها القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما ينبني عليهما من طرق الاجتهاد الفقهي. في هذا السياق، تأتي هذه الدراسة لتتناول مجالات علم الجينوم؛ بغية استخلاص ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية في سياق أدلتها، وتمكين العلاقة بين دليل الشرع والعلم التجريبي.

كلمات مفتاحية: الفقه الإسلامي، الجينوم، الجينات، الفحص الجيني، القرآن، الحديث، السنة.

Abstract: Genomics presents an unparalleled leap in science, and this is due to the phenomenal insight it provides into the origins of humanity, a subject that has many implications. The perspective of Islamic jurisprudence and the inclusion of an Islamic lens can provide an understanding for the implications it has, through reference to the Holy Quran and Sunnah and the utilisation of Islamic jurisprudential methods. Under this context, this study is presented to derive relevant Sharia rulings through the available evidence in order to enable the relationship between Sharia and empirical science in genomics.

Keywords: Islamic jurisprudence, Genomics, Genetics, Genetics Testing, Quran, Sunna.

---

* باحث في الحديث النبوي والفقه وأصوله، ونائب رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

Researcher in the Hadith and Islamic Jurisprudence and Vice President of the European Council for Fatwa and Researches (ECFR).

** تم تقديم هذا البحث إلى الندوة الدولية «الأخلاق الإسلامية وسؤال الجينوم»، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، الدوحة، 3-2017/4/5.

مقدمة

هذا بحث حررته من دراسات مستفيضة في تتبع أدلة الشريعة ومقاصدها في سياق ما يتصل منها ببحوث علم الجينوم وتطبيقاته[1]، وذلك بعد استقراء الدراسات والبحوث المعاصرة الكثيرة التي تناولت ذلك، وعُنيت بما تعرض له كثير من الباحثين في الفقه من الاستدلال لفصول هذا الموضوع بالنص من القرآن والحديث، ومنه ما يعود إلى نصوص ظاهرة الدلالة، ومنه ما ظهرت عليه سمة التكلف وتحميل النص الشرعي فوق ما يحتمل.

ومن أبرز النصوص التي بُني عليها استخراج أحكام شرعية تتصل ببحوث الجينوم استدلال كثيرين بقوله تعالى: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (النساء: 119)، وهو نص تفاوتت في معناه الآراء، وانتهى كثير من العلماء إلى أن التغيير هنا هو تغيير الدين بمخالفة الأمر والنهي، والعبث في الخلق بما يكون مفسدة وضررًا، ولا يشمل كل تغيير[2]. كما أنّ هناك من بنى على أحاديث وُجدت في بعض كتب التراث، لا يثبتها أهل الاختصاص، وذلك كأحاديث «العرق دساس»، والأمر بالتَّخَيُّر للنُّطَفِ[3].

هذه النماذج من الاستدلال وسواها دَفَعَت إلى استقراء النصوص من الكتاب والسنة بحثًا عمّا يساعد في تمييز أحكام فصول موضوع الجينوم، من جهة ما يمكن أن يُستَعْمَل له من تلك النصوص واستكشاف ما لا يصلح، سواء كان في سياق تثبيت المشروعية، أو ضبطها، أو منعها.

وبين يدي البحث، لا بد من التنبيه على أن نصوص القرآن والسنة لا تصادم أصالة البحث العلمي من مجال علم الجينوم، فإن الله تعالى أمر الإنسان بالبحث في أسرار خلقه مُحَفِّزًا له: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (الطارق: 5-7)، وقال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: 20-21). ودلت النصوص دلالةً واضحةً على ما يؤكد الأساس لعلم الوراثة، وذلك بالإبانة عن أصل خلق الإنسان، واستمرار انتقال صفاته في جنسه جيلًا بعد جيل، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ (الحج: 5). ووجه الدلالة أن الله تعالى خاطب بقوله: ﴿خَلَقْنَاكُمْ﴾ كلَّ ذرية آدم، والذي خُلِقَ من التراب هو أبو البشر آدم، ولكن بقي الإنسان

(1) الجينوم: يعني مجموع الـ DNA (أو المجموعة الكاملة من الجينات) الموجودة في الكائن الحي، انظر: ستيفن نوتنجهام، **طعامنا المهندس وراثيًا**، ترجمة أحمد مستجير (مصر: دار نهضة مصر، 2005)، ص 27؛ مات ريدلي، **الجينوم**، ترجمة محمد فتحي خضر (القاهرة: كلمات عربية، 2012)، ص 17.

(2) انظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، تحقيق عبد الله التركي، ج 7 (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 2001)، ص 502.

(3) كل الأحاديث المروية في ذلك لا تصح عند المتخصصين في علم الحديث. وقد تتبعت بالدراسة الحديثية المفصلة جميع ما يروى في ذلك، وكله على ما وصفت من النكارة والبطلان. وقد تواطأت آراء نقاد الحديث على الحكم بعدم صحتها، منهم أبو حاتم الرازي، وصاحبه أبو زرعة، وأبو أحمد بن عدي، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، والخطيب البغدادي، وابن الجوزي، وابن طاهر المقدسي، وطائفة غيرهم. وتؤكد ذلك الدراسة المتأنية للأسانيد والطرق، فمدار تلك المرويات على الكذابين والمتروكين والضعفاء والمجهولين، قد أودعتها بتفصيل بيانها كتابي **علل الحديث** (كتاب للمؤلف لا يزال قيد الطبع).

يتناسل من ذلك الأصل، فالأصل الترابي متوارَث في ذرية آدم جميعًا، ولذا قال: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ (طه: 55).

وعن أبي موسى الأشعري، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «إن الله عز وجل خلق آدم من قَبْضة قَبَضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم: الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسَّهْل والحَزْن وبين ذلك، والخبيث والطيب وبين ذلك»[4]. كما أكدت السنة ثبوت انتقال الصفات الخلقية بالوراثة، وأنها قد لا تظهر في جيل أو أجيال من السلالة نفسها، ولكنها موجودة تُتَنَاقَل في الأجيال، حتى يشاء الله لها أن تظهر في بعض النسل. وذلك فيما حدث به أبو هريرة أنّ أعرابيًّا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إن امرأتي ولدت غلامًا أسود، وإني أنكرته، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل لك من إبل؟»، قال: نعم، قال: «فما ألوانها؟»، قال: حُمْرٌ، قال: «هل فيها من أَوْرَق؟»، قال: إن فيها لَوُرْقًا، قال: «فأنى تُرَى ذلك جاءها؟»، قال: يا رسول الله، عِرق نزعها، قال: «ولعل هذا عِرق نزعه»، ولم يرخص له في الانتفاء منه[5].

تحرير المقصود بتغيير خلق الله والاستدلال به في أحكام علم الجينوم: عامةً، من يتحدث عن الأحكام الشرعية المتعلقة بموضوع الجينوم فإنه لا ينفك عن التعرض لجوانب أساسية فيه مستدلاً لها بما ورد في كتاب الله تعالى بشأن تغيير الخلق، وأن الله عز وجل عَدَّه من طاعة الإنسان لتوجيهات الشيطان وأوامره، وذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا. وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: 118-119)، كما يعضد ذلك بقول الصحابي عبد الله بن مسعود: «لَعن الله الواشمات والمستوشمات، والنامصات والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خَلْقَ الله»[6]، وبما وقع

(4) أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، رقم 19582؛ سليمان بن الأشعث أبو داود، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.])، رقم 4693؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، ط 2 (مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1977)، رقم 2955، وقال: «حديث حسن صحيح».

(5) محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق محمد زهير الناصر ([د.م.]: دار طوق النجاة، 2001)، رقم 5305، 6847، 7314؛ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.])، رقم 1500.

(6) متفق عليه، البخاري، رقم 4886، 5931، 5939، 5943، 5948؛ مسلم، رقم 2125. وهذا النص كما ذكرته من قول ابن مسعود، كذلك هو في أصح الروايات، وعليه اتفق الشيخان، بخلاف ما وقع خارج «الصحيحين» من الرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الطرق. ويؤيد ذلك ما عند البخاري في الموضع الأول بعد السياق المذكور من الاعتراض على ابن مسعود، حيث جاء: فبلغ ذلك امرأةً من بني أسد يقال لها أم يعقوب، فجاءت فقالت: إنه بلغني عنك أنك لَعَنْتَ كَيْتَ وكَيْتَ، فقال: وما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن هو في كتاب الله، فقالت: لقد قرأت ما بين اللوحين، فما وجدت فيه ما تقول! قال: لئن كنتِ قرأتِيه لقد وجدتِيه، أما قرأت: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؟ قالت: بلى، قال: فإنه قد نهى عنه. فهذا يوحي بأن ابن مسعود لعن مَن فَعَلَ المنهيَّ عنه بعبارة نفسه، ولأجله اقتصر بعضُ من خَرَّجَ الحديث على وقفه على ابن مسعود وترك ذكر قصة أم يعقوب وحوارها معه.

ولا شك في ثبوت رفع حكم المذكورات، فقد دل عليه حديث ابن مسعود، وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه من حديث غيره أيضًا، ولكن لم يرد ذكر أن ذلك من تغيير خلق الله إلا في الرواية الموقوفة عن ابن مسعود، على أن بعض الرواة أيضًا يسوق الحديث من دون «المغيرات خلق الله».

في بعض روايات حديث عياض المجاشِعي الآتي: «وأَمَرْتُهُم أن يُغَيِّروا خَلقي». وهذا كل ما يُتَعَلَّق به في هذه القضية من النصوص، وبُنِيَ عليها التأصيل لمنع التغيير في شكل الخلق وهيئته إلا أن يكون بإذن من الشارع، والاستدلال بها على هذا المعنى قديم في التراث.

لكن مع التقدير لما قيل من الآراء في ذلك، وكلها في سياق الاجتهاد، فإن حمل التغيير الوارد في الآية على ما قيل موضع نظر في كثير من تفاصيله التي بُنِيَت على هذه المقدمة؛ وذلك من وجوه، أبرزها ما يلي:

أولًا: إن ذكر تغيير الخلق خرج في الآية مخرج البيان لما يأمر به الشيطان أولياءَه الذين يدعونه، والأصل فيه استغراق الأوامر الشيطانية، والذي ذُكِرَ بَتْكُ آذان الأنعام، وتغيير خلق الله، لا بد أن يكون قد دخل فيهما كلُّ ما هو من أمره، كالشرك والكفر وكبائر الذنوب وصغائرها، ولا ينظم ذلك إلا إذا كان في ذات النص الدلالة المستغرقة له.

والبَتْكُ: القطع، قال ابن جرير: «وهو في هذا الموضع: قطع أذن البَحِيرة ليُعْلَم أنها بحيرة. وإنما أراد بذلك الخبيث أنه يدعوهم إلى البَحيرة فيستجيبون له ويعملون بها طاعةً له»[7].

والبَتْكُ من التغيير، وإنما عَيَّنَهُ لأنه من شعائر الكفر التي عُرِفَ بها الجاهليون، يجعلونه علامةً على ما هو لآلهتهم من الأنعام، فهو شرك بتقربهم، وهو كفر بتحريمهم ما أحل الله، وهو معصية بالْمُثْلَة التي كانوا يفعلونها بالحيوان، ولو تجرد هذا القطع من اعتقادهم الفاسد فليس فيه منفعة، وإنما هو تعذيب للحيوان، وقد نهَت الشريعة عن المثلة في نصوص أخرى أيضًا.

وتلك الشعيرة الكفرية هي ما دل عليه قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (المائدة: 103)، وما ذكره الله عنهم مما كانوا يفعلونه بالأنعام لآلهتهم، كما في سورة الأنعام (الآيات: 136-140).

يزيده بيانًا ما حدَّث به مالك بن نضلة الجشمي، قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «هل تُنْتَجُ إبل قومك صحاحًا آذانها، فتَعْمَد إلى الموسى فتَقْطَع آذانها، فتقول: هذه بُحُرٌ، أو تَشُقَّ جلودها، وتقول: هذه صُرُمٌ، فتُحَرِّمُها عليك وعلى أهلك؟»، قال: قلت: نعم، قال: «فكُلُّ ما آتاك الله لك حِلٌّ، ساعِدُ الله أشَدُّ من ساعدِك، وموسى الله أحَدُّ من موساك»[8].

ثانيًا: أحسن طرق التفسير أن يفسر القرآن بالقرآن، وقد قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا

---

(7) الطبري، ج 7، ص 493.

(8) ابن حنبل، رقم 15888، 15891؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، رقم 11090؛ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، **صحيح ابن حبان**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1991)، رقم 5615؛ محمد بن عبد الله الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، رقم 7364، وإسناده صحيح، وصححه الحاكم. وبُحُر: جمع بَحِيرة: «البحيرة: الفعيلة، من قول القائل: بَحَرْت أُذُنَ هذه الناقة: إذا شقَّها، أبحرها بَحْرًا»، الطبري، ج 9، ص 29، وصُرُم، قال ابن الأثير: «جمع صريم، وهو الذي صرمت أذنه، أي قطعت. والصَّرْم: القطع»، مجد الدين بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث** ، ج 3، ص 26.

فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: 30).

فجعلت الآية الفطرة هي دين الله عز وجل، والفطرة خلقه الذي أنشأه نقيًّا من تلويث الشيطان، والدين القيم استدامة سلامة تلك الفطرة من دون تبديل ولا تغيير.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانه، ويُنَصِّرانه، أو يُمَجِّسانه؛ كما تُنْتَج البهيمةُ بهيمةً جمعاء، هل تُحِسُّون فيها من جدعاء؟ (زاد في رواية: حتى تكونوا أنتم تجدعونها)». ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[9].

وتأمل معنى الجدع هنا في سياق ما تقدم قريبًا، وأنهم كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام شركًا وكفرًا ومُثْلَةً، فيُخْرِجُون الحيوان عن الفطرة.

ثالثًا: إن السنة تفسر القرآن، وقد رَوَى عِيَاض المجاشِعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته: «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم، مما علمني يومي هذا: كل مال نَحَلْتُه عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللتُ لهم، وأَمَرَتْهُم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا، وإن الله نظر إلى أهل الأرض، فمقتهم عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب»[10].

هذا هو لفظ الحديث الصحيح، ووقع في رواية: «[...] وأَمَرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا، وأَمَرَتْهم أن يغيروا خلقي، وإن الله نظر [...]»، وهذه الزيادة لا تثبت من جهة الرواية[11]. ولا حاجة إليها، فإن هذا الحديث من دونها يتفق مع حديث الفطرة المتقدم، كما أنهما يتفقان كلاهما مع آية الروم في أن خلق الله هو ما فطر الناس عليه من السلامة، ذلك هو شريعته ودينه، كما أن هذه النصوص جميعًا تبين معنى التغيير لخلق الله، وهو بطاعة الشيطان فيما يأمر به من الخروج عن شرائعه الحافظة للفطرة من التبديل والتغيير.

رابعًا: إن معظم أقاويل السلف في التفسير ذهبت إلى أن تغيير خلق الله هو تغيير الدين. فقد جاءت الرواية صالحةً عن ابن عباس[12]، وصحت عن مجاهد، وعكرمة في أحد قوليه، وقتادة، وإبراهيم النخعي، والسدي، والضحاك، وغيرهم[13].

(9) متفق عليه، البخاري، رقم 1359، 1385، 4775، 6599؛ مسلم، رقم 2658، والرواية الأخرى لهما أيضًا.

(10) مسلم، رقم 2865.

(11) جاءت هذه اللفظة في رواية النسائي، انظر: النسائي، رقم 8017، من غير الطريق التي روى بها مسلم وغيره الحديث، وعليها اعتمد القرطبي، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1935)، ج 5، ص 389، وعزاها إلى القاضي إسماعيل المالكي، وعطف عليه مسلمًا، وليست روايته، وفي إسنادها حكيم الأثرم، وهو لين الحديث لا يحتمل التفرد.

(12) الطبري، ج 7، ص 497؛ ابن أبي حاتم في «تفسيره»، رقم 5985، من طريقين عن ابن عباس هو حسن بهما.

(13) بشأن الروايات عنهم، انظر: الطبري، ج 7، ص 497–500.

وفسره ابن عباس في رواية صحيحة[14]، وأنس بن مالك في رواية صالحة[15]، كما صح عن عكرمة في قوله الآخر[16]، أنه خصاء البهائم. وصح عن الحسن البصري تفسيره بالوشم[17]. فهذان الرأيان في تفسير التغيير المنهي عنه إنما هما مثالان لتغيير حسي، وكلاهما جاء الدليل الشرعي الخاص به.

وقول الحسن مثل الذي تقدم عن ابن مسعود في لعن الواشمات والمستوشمات، ولا يتعدى أن يكون تمثيلاً لما هو من التغيير الذي كان يجري به فعل الناس منذ الجاهلية، وذلك لما علموه من النبي صلى الله عليه وسلم من النهي عن تلك الأفعال، على تفصيل فيها لا يحتمله المقام.

وينتهي ابن جرير إلى تحرير دلالة الآية بقوله: «وأولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك قول من قال: معناه: ولآمرنهم فليغيرن دين الله؛ وذلك لدلالة الآية الأخرى على أن ذلك معناه، وهي قوله: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، وإذا كان ذلك معناه دخل في ذلك فعل كل ما نهى الله عنه من خصاء ما لا يجوز خصاؤه، ووشم ما نهى عن وشمه ووشره، وغير ذلك من المعاصي. ودخل فيه ترك كل ما أمر الله جل ثناؤه به؛ لأن الشيطان لا شك أنه يدعو إلى جميع معاصي الله، وينهى عن جميع طاعته، فذلك معنى أمره نصيبَه المفروضَ من عباد الله بتغيير ما خلق الله من دينه»، وردَّ المقالةَ الحاصرةَ للمعنى بتغيير الأجسام والأشكال[18].

وقال الواحدي: «والأظهر هو القول الأول (يعني دين الله)؛ لأنه يدخل فيه كل ما نهى الله عنه، وكل من ارتكب محظورًا أو أتى منهيًّا فقد غَيَّرَ دين الله»[19].

ويُسْتَصْحَب مع هذه المقدمة تأكيد الأصل بأن الله تبارك وتقدس قد أحسن خلق الإنسان، فكل خلقه حسن، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (السجدة: 7)، وقال: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ (غافر: 64)، وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 4).

وعن الشَّريد بن سُوَيْد، أن النبي صلى الله عليه وسلم تَبِعَ رجلاً من ثقيف حتى هرول في أثره، حتى أخذ ثوبه، فقال: «ارفع إزارك». قال: فكشف الرجل عن ركبتيه، فقال: يا رسول الله، إني أحنف،

(14) ابن أبي حاتم رقم: 5984؛ وأبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج 10، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، رقم 19796، وإسناده صحيح.

(15) أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني ، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ج 4، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403)، رقم 8444؛ والبغوي في: علي بن الجعد بن عبيد الجوهري، مسند ابن الجعد (الجعديات)، تحقيق: عبد المهدي بن عبد القادر بن عبد الهادي (الكويت: مكتبة الفلاح، 1405)، رقم 3099، وإسناده صالح.

(16) الطبري، ج 7، ص 497.

(17) المرجع نفسه، ج 7، ص 501؛ ابن أبي حاتم، رقم 5986، وإسناده صحيح.

(18) الطبري، ج 7، ص 502.

(19) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري، **التفسير البسيط**، ج 7 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430)، ص 104.

وتصطك ركبتاي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل خلق الله عز وجل حسن». قال: ولم ير ذلك الرجل إلا وإزاره إلى أنصاف ساقيه حتى مات(20).

خلاصة هذه المسألة: إن رعاية السياق وتفسير النصوص ببعضها يستلزم أن لا يوقف عند فرع من فروع التغيير بفعل ما يناقض الفطرة أو الشريعة ويحمل النص عليه دون سواه، وإنما يصح التمثيل بكل ما أفسد الفطرة، وما خالف الشريعة، ما كان ظاهرًا وما كان باطنًا، فمنه الإفساد في الدين بالشرك والمعاصي، وفي الأرض بالإفساد في الحرث والنسل، وفي البدن بالتشويه كالتمثيل بقطع الأعضاء، وفي البيئة بالتلويث والتدمير في الطبيعة وتغيير منار الأرض والعبث بمقومات الحياة.

والأصل أن كل ما تطابق من التغيير مع الطبيعة فإنه غير مجانب للفطرة ولا مخالف للشريعة، بل هو على أصل الإباحة، وليس مقصودًا بهذه الآية؛ لأنه مصلحة لا مفسدة، سواء كان في حفظ ضروري أو تحقيق حاجي، أو تحصيل تحسيني، ولذلك فإن كل تغيير ليس فيه نهي من الشارع، فحكمه يحدده رجحان المصلحة أو رجحان المفسدة، فإن ترجحت مفسدته دخل في عموم الآية، وكان منعه مقصودًا للشارع، وإن ترجحت مصلحته فهو جائز مشروع؛ لأن الشريعة جاءت بتحقيق المصالح ودرء المفاسد، وإذا تنازعته المصلحة والمفسدة على التساوي الْتَحَقَ بالمنع؛ إذ درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وهذا هو الأليق في التعامل مع هذه الآية، ولا يصح أن يُعَمَّمَ إنكار كل تغيير باستدلال مرسل، كما لا ينبغي أن يقال: كلُّ تغييرٍ ممنوعٌ إلا بإذن من الشارع؛ لأنه خلاف الأصل في التصرفات، بل يقال: كل مسكوت عنه فهو جائز ما لَم تَغْلِبْ مفسدته على مصلحته، أو تُضاهيها، ولا يخفى كم يُخْرِج هذا التصور من حرج كبير في كثير مما يفعله الناس، وكم يُحْدِث لهم من سعة للتصرف في سياق مشروع.

وبحوث الجينوم عند تناول فروعها من جهة شرعية، في حاجة ماسة إلى استحضار هذه المقدمة. وفيما يلي، سنبيّن مجالات الاستفادة من علم الجينوم في إطار دلالات النصوص الشرعية.

المجال الأول: تحسين النسل

يذكر في سياق هذه القضية جوانب راعتها الشريعة، تثبت جواز الأخذ بالأسباب تحريًا للنسل السليم القوي، بدءًا باختيار الشريك؛ الزوج أو الزوجة، وما يلي ذلك من تصرف في الجينات بين يدي الحمل، ويسوق هنا من يتناول هذه القضية شرعًا استدلالات منها ما يمكن أن يستأنس به في تعضيد أصل الإباحة، ومنها ما لا يُحْتاج إليه، إما لعدم ثبوته أصلًا، وإما لبُعْدِه عن أصل القضية. وأُبيّن فيما يلي أظهر ما يُذْكَر، مع التنبيه لبعض البدائل:

1. تحري الأنساب الشريفة

يبدأ هذا التحري عرفًا عند اختيار الشريك، بقصد شرف النسب. وبتأمّل النصوص فإنه لا يبدو أن الأدلة الشرعية تخدم فكرة الاعتناء بهذا الجانب إلا في سياق حكم الإباحة، وذلك لحديث أبي هريرة، عن

(20) ابن حنبل، رقم 19472، 19475، وإسناده صحيح. «أحنف»: الحَنَف «إقبال القدم بأصابعها على القدم الأخرى»، ابن الأثير، ج 1، ص 451. و«تصطك»: تضرب إحداهما الأخرى.

النبي صلى الله عليه وسلم قال: «تُنْكَح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظْفَر بذات الدين تَرِبَتْ يداك»[21]. فالحديث أخبر عما جرت به أعراف الناس عند إرادة الزواج، ولم ينكر عليهم اعتباره فهو مباح، وحَضَّ على كفاءة الدين لأنه مندوب.

والذي يعرفه الناس عن شرف النسب يرجع إلى الشهرة والاستفاضة بأن هذه الأسرة من سلالة نبي أو ملك أو عالم أو قبيلة معينة أو غير ذلك من الأسباب التي لا تعود عند من يعتد بهذا إلى مقياس منضبط، كبني إسرائيل في اعتقادهم شرف الفرع بشرف الأصل إسرائيل عليه السلام، وكمن ينتسب إلى آل بيت النبي الكريم، أو قريش من العرب، أو سلالات الملوك من غيرهم.

وهذا كله ليس مما ينبني على قَصْد مطلوب من الشارع، لكن لم يمنع الناس من تتبعه، والعبرة شرعًا بتقوى الله والعمل الصالح، كما في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13)، وفي الحديث: «من بَطَّأَ به عملُه، لم يُسْرِعْ به نسَبُه»[22].

وما يهمنا هنا هو السؤال: هل يصلح أن يتدخل علم الجينوم في تحديد أصالة النسب إثباتًا أو نفيًا من جهة شرعية؟ والذي نراه هو منع ذلك لسببين:

أولهما أن فكرة تحسين الأنساب تأتي في سياق تكريم عنصر من البشر على غيره، وهي فكرة مرفوضة شرعًا؛ لأنها مدعاة للكبر والتفاخر بالأحساب، وقد جاءت الشريعة بإبطال ذلك وعَدَّتْهُ من أخلاق الجاهلية. كما أن فيه تطبيقًا لفكرة اليوجينيا الخبيثة Eugenics، وهي تدور في فلك الأهواء البشرية التي ترمي إلى استبقاء من تحسبه شريفًا نبيلاً يستحق الحياة، ومن تعده وضيعًا دنيئًا يستحق الموت.

ثانيهما أن إخضاع معرفة النسب أساسًا لفحص DNA أمر في غاية الخطورة اجتماعيًّا، فقد يُفْضَح به خلائق سترهم الله. وأدبنا القرآن بترك البحث عما وراء كشفه مفسدة، كما في الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (المائدة: 101).

2. تحري جمال الشكل والصورة

تقدم قريبًا حديث أبي هريرة في تحري نكاح المرأة الجميلة، وهو أمر مباح، مرغوب في العادة يجري مع الميول الطبيعية، ولم تأت الشريعة بما يبطله، بل قال الله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران: 14). وقد اعتبرت الشريعة هذا الجانب التحسيني

(21) البخاري، رقم 5090؛ مسلم رقم 1466.

(22) مسلم، رقم 2699.

في الرجل والمرأة عند اختيار الشريك أمرًا صحيحًا؛ وذلك من أجل تحقيق ما تطمح إليه النفس من أسباب السعادة؛ لذلك حثَّت السنة على النظر إلى المخطوبة[23].

لكن لم تعتبر الشريعة في شيء من النصوص الصحيحة تفضيل الإنسان بالشكل والصورة واللون، بل هذا جانب ملغًى، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم، ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم»، وأشار بأصابعه إلى صدره[24]. وفي خطبة النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع قوله: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عَجَمي، ولا لعَجَمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى»[25]. فهذا معيار الشرع في إسقاط التمييز بين البشر بكل أشكاله، بالأعراق وبالألوان، سوى التمييز بالسلوك والعمل، والذي تُعَبِّرُ عنه النصوص بالتقوى، كما تقدم.

والتصرف في الجينات قد يتناول الخِلْقَة القائمة لجسد الإنسان في سياق المعالجة أو تحقيق بعض الرغبات بالتحكم في لون البشرة أو العيون أو الشعر، أو بعض مواصفات الجسم كالطول والقصر[26]، وسأتناول ذلك عند الحديث عن التدخل الجيني على سبيل التطبيب.

وإنما يذكر هنا التصرف الجيني بمواصفات الشكل واللون في مقدمات الحمل وبين يديه، وهذا إذا لم يكن على سبيل المعالجة لخلل صحي، فهو مشكل في حكمه، وذلك للتردد فيه بين حكم الإباحة الأصلية، وحكم المنع قمعًا للهوى[27] وحذرًا مما قد يجره ذلك التصرف على المخلوق الجديد الذي يتم التغيير في جيناته من سلبيات غير مدركة وقت تنفيذ ذلك.

ولو نظرنا في هذا السياق إلى جانب الصحة وقوة البدن والذكاء، وقصدنا إلى التصرف الجيني لعزل عناصر الضعف والإبقاء على عناصر القوة، وأمكن التحقق من ذلك، فذلك مشروع، بل مطلوب يفوق في درجته مجرد الإباحة؛ وذلك باعتبار المقاصد، وخلو المسألة من نص شرعي مانع. وبناء عليه؛ فهو تحسين مشروع بابه الأخذ بأسباب العافية التي شُرِعَ لأجلها للحامل أن لا تصوم رعايةً لما في بطنها، والمرضع رعايةً لمواصفات غذاء رضيعها، كما شُرِعَت الرضاعة في أحكام كثيرة عامتها لخدمة هذا الغرض، والمؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف.

---

(23) انظر: ابن حنبل، رقم 18137؛ مسلم، رقم 1424؛ الترمذي، رقم 1087. 62؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، **سنن النسائي (المجتبى)**، اعتناء عبد الفتاح أبو غدة، ط 4 (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1994)، رقم 3235؛ محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.])، رقم 1866.

(24) مسلم، ج 4، ص 1987.

(25) ابن حنبل، رقم 23489، وإسناده صحيح.

(26) سنتناول ذلك عند الحديث عن التدخل الجيني على سبيل التطبيب.

(27) داعية الهوى، في تفضيل لون جلد أو عين أو شعر بارزة في أحوال البشر، تتبع مزاجيةً عجيبةً في الطبع الإنساني، ولا ضابط لها، فكم تغزَّل الشعراء بسواد العين والشعر وسمرة الجلد، كما تغزَّلوا بالشقرة والزرقة والبياض، وكم تشاءم آخرون أو ذموا الشيء من ذلك؟ كما أن العرف والعادة والعصبية العنصرية مؤثرات أخرى في ذلك، وجرت سنة الله عز وجل باختلاف التنوع في الخلق، كما في الآية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: 22)، والآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: 28).

3. تحري الزواج من غير الأقارب

يكون ذلك بغرض تحسين النسل، أو إبعاده عن أسباب العلل. لاعتبارات صحية؛ فربما وجد في بعض الحالات الخاصة ما يستدعي الامتناع عن الزواج في نطاق الأقارب، أو الألصق قربًا، لكن: هل يصلح أن تُعَدَّ هذه المسألة أصلاً حاكمًا، ومن ثَمَّ تكون إرادة تحقيق ذلك من مقاصد الشريعة؟ هذا ما انتهى إليه بعض الباحثين، مؤيدين رأيهم ببعض ما حسبوه أدلةً شرعيةً؛ إذ يذكرون في السياق أحاديث كلها عند أهل الاختصاص باطل موضوع، أو منكر واهٍ، تلخيصها في التالي:

حديث: «الناكح في قومه كالمُعْشِب في داره»[28]. منكر.

حديث: «تخيروا لنُطَفِكم، فإن النساء يلدن أشباه إخوانهن وأشباه أخواتهن»[29]. منكر.

حديث: «لا تنكحوا القرابة القريبة، فإن الولد يخلق ضاوِيًّا»[30]. موضوع.

أثر عن عمر بن الخطاب، قال: «يا بني السائب! إنكم قد أضويتم؛ فانكحوا في النزائع»[31]. ضعيف.

كما أن بعض من ينتصر لفكرة ترك الزواج من القريبة يجعل من أسباب تحريم المحرمات من النساء ضَعْفَ النسل من جهة القربى، وذلك في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (النساء: 23). وهذا استدلال غير مسلَّم؛ إذ لو اطَّرَدَ في الأم والبنت ونحوهما، فإنه لا يَطَّرِدُ في الأم المرضعة ومن بعدها من المحرمات في الآية.

(28) عبد الله محمد عبيد البغدادي بن أبي الدنيا، **العيال**، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف (الدمام: دار ابن القيم، 1990)، رقم 129؛ سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، **المعجم الكبير**، تحقيق حمدي السلفي، ط 2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د.ت.])، ج 4، رقم 206؛ أبو نعيم الأصبهاني، **معرفة الصحابة**، تحقيق عادل بن يوسف العزازي (الرياض: دار الوطن، 1998)، رقم 402، وإسناده ضعيف جدًّا، فيه سليمان بن أيوب الطلحي روى مناكير، وإسناده مجهول.

(29) أبو محمد عبد الله بن عدي، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، ج 6 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 423؛ الأصبهاني، رقم 7398؛ علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق عمر بن غرامة العمروي، ج 25 (بيروت: دار الفكر، 1995/ 1998)، ص 362، وإسناده ساقط بمرة، فيه عيسى بن ميمون المدني وهو منكر الحديث، روى موضوعات.

(30) لا سند له، قال ابن الصلاح: «لم أجد له أصلًا معتمدًا»، انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **شرح مشكل الوسيط**، تحقيق عبد المنعم خليفة، ج 3 (الرياض: دار كنوز إشبيليا، 2011)، ص 529. و(ضاوِيًّا) أي نحيفًا ضعيفًا.

(31) إبراهيم بن إسحاق الحربي، **غريب الحديث**، تحقيق سليمان إبراهيم محمد العايد (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1985)؛ سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن الملقن، **البدر المنير**، تحقيق مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، ج 7 (الرياض: دار الهجرة، 2004)، ص 500؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج 2، ط 2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996)، ص 66؛ أحمد بن مروان بن محمد الدينوري، **المجالسة وجواهر العلم**، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان (المنامة/ بيروت: جمعية التربية الإسلامية/ دار ابن حزم، 1998)، رقم 1437، 3354، وإسناده ضعيف، فيه عبد الله بن المؤمَّل وهو ضعيف، وهو أيضًا منقطع عن عمر.

وأصل الإباحة القرآني بعد حصر التحريم فيمن ذكر الله تعالى من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ (النساء: 24) يدل دلالةً قاطعةً على أن الزواج من أي امرأة سوى من ذُكر في آية المحرمات قريبةً كانت أو بعيدةً حلال، والعليم الخبير لا يبيح تأصيلاً لعباده زواجًا هو مظنة للمفسدة الراجحة.

كما أُكِّدَت الإباحة بالفعل النبوي امتثالاً لهذا العموم المستغرق لجميع المسلمين، ولقول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ (الأحزاب: 50)، ولِمَا تواتر من تزويجه ابنتَه فاطمةَ لابن عمه علي بن أبي طالب، في حوادث كثيرة في حياته صلى الله عليه وسلم في الزواج بين الأقارب أقرَّها وما أنكر منها شيئًا.

فغاية ما يقال هنا: إن الزواج خارج إطار الأقارب أولى؛ إذ هو من التعارف الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: 13)، وهذه مصلحة اجتماعية، كذلك لو أشار به أهل الاختصاص لسبب وراثي، أو تَعَيَّنَ طريقًا للسلامة من بعض الأمراض، وهي عندئذ مصلحة صحية.

وفكرة تحبيذ الزواج خارج الأقارب، أو تجاوز القرابة الأقرب إلى الأبعد، قديمة؛ لهذا المعنى، وجرى بذلك قول العرب: «اغتربوا لا تضووا»[32]، وصح عن الشافعي قال: «ليس من قوم لا يُخْرِجُون نساءهم إلى رجال غيرهم في التزويج، ولا رجالهم إلى نساء غيرهم في التزويج، إلا جاء أولادهم حمقى»[33].

كما يعزِّز ذلك ما تؤكِّده نتائج البحوث العلمية الدالة على أن نسبة التشوهات الخلقية المحتملة الناتجة من أسباب وراثية في حالة الزواج من الأقارب تتضاعف مقارنة بالزواج من غير الأقارب[34].

4. الفحص الجيني قبل الزواج أو بعده

لهذا الفحص جانبان من حيث القصد، هما:

أ. الحفاظ على النسل من الأمراض الوراثية

هنا يُشَرِّعُ كثيرون للفحص قبل الزواج، مستدلين بالنصوص الحديثية الواردة في منع إيراد المريض على الصحيح، ومن أبرزها حديث أبي هريرة؛ قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا يوردن ممرض

(32) انظر: ابن قتيبة، ج 2، ص 67؛ وكثير من اللغويين وبعض الفقهاء يزعمونه حديثًا، وليس له أصل، بل ذكره ابن قتيبة في موضع آخر، انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **غريب الحديث**، تحقيق عبد الله الجبوري، ج 3 (بغداد: وزارة الأوقاف، 1397هـ/1977م)، ص 737، بعنوان: «أحاديث سمعت أصحاب اللغة يذكرونها لا أعرف أصحابها»، وعدَّه الخالديان من أمثال العرب، انظر: الخالديان، محمد وسعيد ابنا هاشم، **الأشباه والنظائر**، تحقيق السيد محمد يوسف، ج 1 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965)، ص 229.

(33) ابن أبي حاتم الرازي، **آداب الشافعي ومناقبه**، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، ط 2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993)، ص 133؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، **مناقب الشافعي**، تحقيق السيد أحمد صقر، ج 2 (القاهرة: دار التراث، 1970)، ص 201.

(34) كما أكد لي ذلك عالم الوراثة البارع الدكتور فوزان بن سامي الكريع، أحسن الله مثوبته، في قراءته لهذا البحث.

على مصح»[35]. وأحسب أن في هذا الاستدلال إشكالاً، وذلك أن الحديث ظاهر في مرض معلوم واقع مُعْدٍ، وليس في مرض مجهول يُبْحَث عن مظنة وقوعه، كما أنه لا يتناول الأمراض غير المعدية. والحديث وما في معناه صالح للاستدلال في هذه المسألة فيما لو ثبت أن شخصًا ما يحمل مرضًا وراثيًّا لا يمكن علاجه، ويمكن أن يتعدى ذلك المرض إلى نسله، وليس في الحديث دليل على طلب الوقوف على علة لا يوجد ما يدل عليها حتى يتم تحاشيها بالفحص، بل نفي الأمراض هو الأصل لمن ظاهره السلامة منها؛ وعليه فالاستدلال بهذا الحديث لهذه المسألة خارج عن محله. وتبقى فائدته فيما لو وقع الكشف، وتبين أن الشخص يحمل مرضًا وراثيًّا يمكن تَعَدِّيه إلى نسله بنسبة راجحة بحسب ما يقرره أهل الاختصاص، وأنه لا علاج لهذا المرض، والأمر سواء في هذا حصل الفحص قبل الزواج أو بعده. لكن أن يُجْعَل الكشف في ذاته مطلوبًا ندبًا أو وجوبًا لتحقيق الغاية المذكورة، فهذا مما لا تنصره الأدلة، ولا يصلح أن يُتَكَلَّفَ له بنص من الكتاب أو السنة، وغاية الأمر أن يبقى حكمه على أصل الإباحة: من شاء فعله، ومن شاء تركه، بل إذا لم يُشِرْ به الطبيب لسبب معتبر، ولم تبد له علامات مسوغة، فربما كان إلى الكراهة أو المنع أقرب، وذلك لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ (المائدة: 101).

ب. استكشاف السلامة من العقم

يحقق الفحص الجيني بهذه الغاية امتثال التوجيه النبوي، فيما ثبت من حديث مَعْقِل بن يسار؛ قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إني أصبت امرأةً ذات حسب وجمال، وإنها لا تلد، أفأتزوجها، قال: 'لا'، ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة، فقال: 'تزوجوا الوَدُود الوَلُود فإني مكاثر بكم الأمم'»[36].

وكان الناس يستكشفون ذلك بالمظنة، بالنظر إلى مثيلاتها من نسائها، أو كانت ثيبًا سبق لها الولد، فإذا كان الكشف الجيني يمكن أن يدل على الوَلُود لمن رغب بالولد فالفحص لهذه الغاية صحيح معتبر، والحكم فيه سواء في حق الزوج أيضًا؛ لاتحاد الغاية، كما أن العقم ليس من خصائص النساء.

علمًا بأن الحديث خرج مخرجَ التوجيه لا مخرجَ التحريم، وذلك بالنظر إلى الأصلح في حق السائل، ولذلك أمثلة كثيرة في التصرفات النبوية؛ تحقيقًا لما جُبِلَ عليه الإنسان من الرغبة في الولد، الأمر الذي يأتي على وفاق مقاصد التشريع هنا؛ ولذا استحب لمن علم أنه عقيم قبل الزواج أن يخبر بذلك عند العقد، قيل لأحمد بن حنبل: الرجل يتزوج المرأة وهو عقيم لا يولد له؟ قال: «أعجب إلي إذا عرف ذا من نفسه أن يبين؛ عسى امرأته تريد الولد». ووافقه إسحاق بن راهويه، وزاد: «لأنه لا يسعه أن يَغُرَّها»[37].

(35) البخاري، رقم 5771؛ مسلم، رقم 2221.

(36) أبو داود، رقم 2050؛ ؛ النسائي، **السنن** (المعروف بالمجتبى)، رقم 3227؛ ابن حبان، رقم 4056-4057؛ الحاكم، رقم 2685، وإسناده قوي، وصحح إسناده الحاكم والعراقي. وله شاهد من حديث أنس بن مالك، انظر: ابن حنبل، رقم 12613، وإسناده جيد.

(37) إسحاق بن منصور، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه**، تحقيق محمد الزاحم وآخرين (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2004)، رقم 1269.

وليس في هذا منع العقيم ذكرًا أو أنثى من حقه في الزواج، بل يتزوج من تناسبه، وتتزوج من يناسبها، فالزواج مقصود لذاته في دليل الشرع وإن لم يَهَبِ الله الولدَ. كذلك فيه دليل على أن العقم علة، تُشْرَع معالجتها، وأن الإنجاب غاية أصيلة معتبرة شرعًا في الزواج، وهذا يجيب عن مسألة استعمال الوسائل الحديثة التي تعالج العقم، كما يأتي قريبًا.

المجال الثاني: تدخل علم الجينوم في خلق الإنسان

الحديث عن إمكان توصل العلم إلى وسيلة يتخلق منها إنسان خارج إطار الزواج، أو حتى مع اتحاد الجنس، أي دون عملية تلقيح طبيعية، لا ينبغي الاعتراض عليه من حيثُ إمكانُ الوقوع، وإنما يُضْبَط في سياق الأحكام الشرعية والأخلاق، ومعلوم أنه حتى في حالة الحمل عن طريق معتاد، وهو جماع الذكر والأنثى، فإن الإنسان يتخلق من «جماع حلال» بالزواج، كما يتخلق من «جماع حرام» بالزنى.

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لو أن الماء الذي يكون منه الولد أهرقته على صخرة، لأخرج الله منها - أو يخرج منها - ولدًا، وليخلقن الله نفسًا هو خالقها»[38]. وعن أبي سعيد الخدري، قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن العزل، فقال: «لا عليكم أن لا تفعلوا؛ إن يكن مما أخذ الله عليه الميثاق، فكانت على هذه الصخرة أخرجها الله». وفي لفظ: «لنفخ فيها الروح»[39]. وفي رأيي أنه لا ينبغي أن يكون البحث في حكم البحث العلمي نفسه في هذا الإطار لأنه معلوم المشروعية، وإنما في تطبيقاته ونتائجه. ولا أرى حاجةً إلى استعراض مسألة استعمال طرق جينومية لتكثير النسل خارج إطار الزواج؛ لأنه وحده الطريق المعتبر شرعًا لهذا الغرض بعد أن انتهى في العالم اتخاذ السراري، ولا أرى مزيدًا في الإبانة عن الحكم الشرعي، وسأذكر لاحقًا موضوع الاستنساخ.

المجال الثالث: علم الجينوم وتحديد جنس الحمل

علم الإنسان ببعض أسرار النطفة، وتخيُّرُه في إطار ما بلغه علمه مما علمه الله ومَكَّنَه منه غير متعارض مع السنن في الخلق، فالله تعالى هو المتفرد بالخلق وإن كان للإنسان تسبب في شيء منه، كما يتسبب في أمر فطري كقذف النطفة في عملية الجماع، أو كالتسبب بتَحَيُّن وقت الإخصاب تحريًا للحمل، قال الله عز وجل: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: 54)، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (القصص: 68).

فما انتهت إليه تطبيقات علم الجينوم في اختيار جنس المولود ذكرًا أو أنثى، ليس في النصوص ما

---

(38) ابن حنبل، رقم 12420؛ أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، **مسند البزار (البحر الزخار)**، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافع (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988-2009)، رقم 7341؛ وحسَّن إسناده علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ج 4 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، ص 296.

(39) سعيد بن منصور، **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (بومباي: الدار السلفية، 1982)، رقم 2220؛ سعيد بن منصور، **تكملة كتاب التفسير من سنن سعيد بن منصور**، تحقيق سعد الحميّد (الرياض: دار الصميعي، 1993)، رقم 969؛ عبد الملك بن محمد بن بشران، **أمالي ابن بشران**، تحقيق عادل العزازي (الرياض: دار الوطن، 1997)، رقم 441، وإسناده جيد.

يمنعه، ما لم يكن بدافع كراهة الأنثى، وهو عندئذ من أخلاق الجاهليين التي أنكرها الله عليهم، إذ كانوا يعدون الأنثى عيبًا وسوءًا ومنقصةً يلحقهم به العار؛ الأمر الذي كان أحد أسباب الوأد.

والرغبة في الولد الذكر طبيعية عند الرجال والنساء في جميع المجتمعات، وفي كتاب الله تعالى أمثلة بارزة في هذا السياق، كدعاء إبراهيم الخليل، وزكريا، والدعاء المستجاب لا يكون إلا بما هو جائز مشروع؛ مما دل على جواز السعي لتحصيل الولد الذكر، إذ ما جاز الدعاء به جاز السعي لتحصيله.

أما التخوُّف من أن تجويز ذلك قد ينتهي بالناس إلى مجتمع ذكوري فيُمنع منه سَدًّا للذريعة، وهذا في رأيي توسع في باب الذرائع، إذ الكلام هنا إنما هو في حكم هذه المسألة تأسيسًا، وهو وضع تقل الحاجة إليه ووقوعه نادر، فقد يسعى فيه بعض الناس رغبةً في الولد، وفي عمليات حمل صناعية لا تلقائية؛ تحقيقًا لرغبة من يريد استمرار نسله من بعده ولم يرزق الولد الذكر بالطرق الطبيعية، ثم أيضًا يوجد فيمن لم يرزق إلا الذكور من يرغب في الأنثى، فبابهما واحد.

ومظنة أن تحديد جنس الحمل في طور النطفة من قبيل تغيير خلق الله، فهذا في ضوء نصوص الشريعة غلط؛ فإنه لم يكن بَعْدُ خَلْقُ إنسانٍ ولا تحديدُ جنسِهِ ليَتِمَّ تغييره، كما يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم: «وكَّلَ الله بالرَّحِمِ ملكًا، فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فإذا أراد الله أن يَقْضِي خَلْقَها، قال: أي رب، أذكر أم أنثى، أشقي أم سعيد، فما الرزق، فما الأجل، فيُكْتَب كذلك في بطن أمه»(40).

والحاصل، أن تحديد جنس الحمل لا يوجد ما يمنع منه شرعًا، وتبقى السنة الكونية جاريةً في الخلق لا تتخلف: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ. أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (الشورى: 49-50).

وتتصل بهذه المسألة قضية أخرى هي: مشكلة العقم. فمن المسلّمات عند أهل الإيمان أن هبة الولد أو الحرمان منه أمر متعلق بمشيئة الله عز وجل، وكم من يائس من الولد بحسب ما أحاط به علم المخلوق الضعيف، ليس عقيمًا في علم الله، فيسوق الله له الذرية من حيث لا يحتسب، كما أخبرنا سبحانه عن شأن سارة زوج إبراهيم حين جاءت الملائكة بالبشرى، فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ. فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ (الذاريات: 28-29)، حسبت أنها عقيم، وليست كذلك في علم الله، فرزقها الله الولد بعد إياس، وهذا من أقوى ما يكون باعثًا لكل من حرم الولد أن يسعى بكل سبب ممكن ليكون له أو لها ولد، ولا يَعْجَز فيحتج بالقدر؛ فإنه لا يعلمه، والأخذ بالأسباب المشروعة لا يتعارض مع مشيئة الله تعالى.

---

(40) البخاري، رقم 318؛ مسلم، رقم 2646، وفي معناه من حديث عبد الله بن مسعود، وحذيفة بن أَسِيد، وعبد الله بن عمر، وغيرهم، شرحته في دراسة مفصلة في «الإجهاض».

المجال الرابع: الفحص الجيني يكشف عن مرض وراثي بعد علوق النطفة، أو بعد التخلق، ما حكم الإجهاض عندئذ؟

تندرج هنا قضيتان تتصلان بعلم الجينوم: الأولى: الإجهاض بغرض استفادة خلايا جذعية جنينية؛ والثانية: عند اكتشاف مرض وراثي. والنظر في القضية شرعًا يتم بقسمتها إلى حالتين: ما قبل نفخ الروح، وما بعد نفخ الروح؛ ذلك أنّ نفخ الروح هو فرق ما بين حالة النمو وكونه نفسًا. قال ابن القيم: «فإن قيل: الجنين قبل نفخ الروح فيه، هل كان فيه حركة وإحساس، أم لا؟ قيل: كان فيه حركة النمو والاغتذاء كالنبات، ولم تكن له حركة الحس والإرادة، فلما نفخت فيه الروح انضمت حركة حسه وإرادته إلى حركة نموه واغتذائه»[41].

وعليه، فلا يكون نفسًا حتى تنفخ فيه الروح، وعندئذ تكون حالة الإجهاض قتلاً محرمًا؛ لنصوص كثيرة، كعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: 151)، ونفخ الروح يجعل الجنين نفسًا حيةً، ولا حق في قتلها لأي سبب.

إذًا، هذه الحالة لا تبيح الإجهاض الذي لا يبقى معه الجنين على قيد الحياة، ويجب أن يكون القول بالمنع قولاً واحدًا؛ وذلك لقطعية النصوص في حرمة قتل النفس، حتى مظنة موت الأم فإنها لا تبيح الإجهاض المميت؛ إذ هي مظنة لا يبطل بها اليقين، إلا أن يترجح بقاء الجنين على قيد الحياة لو تم ذلك في مثل هذه الحالة، ولو مات عندئذ ترتبت عليه أحكام قتل الخطأ؛ وذلك لما دل عليه حديث أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امرأتين من هذيل اقتتلتا، فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فأصاب بطنها وهي حامل، فقتلت ولدها الذي في بطنها، فاختصموا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقضى: أن دِيَة ما في بطنها غُرَّةٌ: عَبْدٌ، أو أَمَةٌ[42].

أما الإجهاض قبل نفخ الروح، فهذا موضع اجتهاد في المشروعية والمنع، لكن يجب أن يُسْتَصْحَبَ هنا ما تقدم من أن الجنين لا يكون نفسًا إلا عند نفخ الروح، والكفارة تجب بإسقاطه عندئذ لا قبل ذلك. وفي بعض الروايات الصحيحة لحديث أبي هريرة السابق، أنه قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة من بني لَحْيَانَ سقط ميتًا بغُرَّة: عَبْدٍ أو أَمَة»[43]. ولا يكون ميتًا من لم يَحْيَ أصلاً، ولا حياة إلا بنفخ الروح، كما قال ابن حزم: «الجنينَ الذي لم ينفخ فيه الروح لم يقتل قط»[44]. واستصحاب هذا التصور يساعد على إدراك درجة الخلاف الفقهي في شأن الإسقاط قبل تمام مئة وعشرين يومًا من لحظة الانعقاد، وهي مرحلة: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: 14).

والأصل في المراحل الأولى لخلق الإنسان أحاديث صحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم، أشهرها

(41) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم، **التبيان في أيمان القرآن**، تحقيق عبد الله بن سالم البطاطي (جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 2008)، ص 528.

(42) البخاري، رقم 5758؛ مسلم، ج 3، ص 1309–1310.

(43) البخاري، رقم 6740؛ مسلم، ج 3، ص 1309.

(44) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلى**، ج 11 (بيروت: دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة، [د.ت.])، ص 33.

حديث عبد الله بن مسعود. وقد تناولنا بالدراسة المفصلة جميع ما ورد في هذه القضية في كتاب مستقل[45]، أُوجز هنا أهم ما يَخْدُم المقصود بهذا البحث:

صح الحديث في مراحل خلق الجنين حتى نفخ الروح وكتابة القدر من حديث عبد الله بن مسعود، وحذيفة بن أَسِيد الغفاري، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وأبي ذر الغفاري موقوفًا، بعضها مفصل وبعضها مختصر.

اتفقت الأحاديث بالروايات الثابتة على الترتيب فيما يلي:

طور النطفة أو جمع الخلق في الرحم: في أربعين يومًا. وروي في حديث أن الشبه يكون في اليوم السابع، لكن لم يثبت إسناده.

طور العلقة: في أربعين يومًا.

طور المضغة: في أربعين يومًا.

اختلفت الأحاديث في ترتيب بعث الملك بأربع كلمات يكتبها: العمل، والرزق، والأجل، والشقاوة أو السعادة، لكنه اختلاف شكلي، يزيله جمع الروايات وتفسير بعضها ببعض، فقد وكل الله عز وجل بخلق الإنسان في الرحم ملكًا يبدأ معه الرحلة بعد استقرار النطفة في الرحم أربعين ليلةً، ويلازم المجيء إليه فيما يتبع من أطوار الخلق[46] حتى نفخ الروح.

لا تنفخ فيه الروح حتى يُتِمَّ مئةً وعشرين يومًا، وهذا صحيح من حديث عبد الله بن مسعود، ليس فيه اختلاف.

وتأول بعض متقدمي العلماء على هذا القرآن، كما ورد عن التابعي أبي العالية الرياحي، في قوله عز وجل:

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (البقرة: 234)، قيل له: لأي شيء ضُمَّت هذه العشر إلى الأربعة الأشهر؟ قال: «لأنه ينفخ فيه الروح في هذه العشر»[47].

واختلف الفقهاء في حكم الإجهاض في فترة ما قبل مئة وعشرين يومًا من لحظة الانعقاد، وتلخيص آرائهم فيما يلي:

(45) كتاب مستقل، انتهيت من تأليفه مؤخرًا، لكنه لا يزال قيد الطبع.

(46) انظر: أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق يحيى إسماعيل، ج 8 (المنصورة: دار الوفاء، 1988)، ص 127؛ يحيى بن شرف النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج 16 (القاهرة: المطبعة العصرية، [د.ت.])، ص 190؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن القيم، **تهذيب سنن أبي داود** (بهامش: مختصر المنذري)، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي، ج 7 (بيروت: دار المعرفة، 1980)، ص 76.

(47) الطبري، ج 4، ص 258؛ ابن أبي حاتم الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق أسعد محمد الطيب (مكة المكرمة/ الرياض: مكتبة نزار الباز، 1997)، رقم 2318؛ أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ج 9 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص 486، وإسناده حسن.

جواز الإجهاض في فترة ما دون مئة وعشرين يومًا ولو بغير عذر؛ وهو مذهب الحنفية[48]، وبعض الشافعية[49]، وظاهر رأي ابن عَقيل من الحنابلة[50].

جواز الإجهاض في فترة ما دون مئة وعشرين يومًا بعذر، ومنعه بغير عذر. وهو لبعض الحنفية، قالوا: لا يجوز لغير عذر نظرًا إلى كونه آيلاً للآدمية، وقاسوه على الفدية تلزم الحاج في بيض النَّعام إذا كسره لأنه آيِل ليكون نَعامًا[51]، ويُشْعِر بهذا الرأي قول بعض الشافعية[52].

جواز الإجهاض من دون حرج في طور الأربعين الأولى، وهو طور النطفة، وتحريمه فيما بعدها؛ وهو مذهب الحنابلة[53]، وابن حزم[54]، وتشير إليه عبارةُ اللَّخمي من المالكية[55]، وربما أوحت به عبارة أبي عبد الله القرطبي منهم أيضًا[56].

حرمة الإجهاض مطلقًا منذ لحظة دخول الماء للرحم، وتشتد درجات التحريم كلما تقدمت أطوار الحمل.

وهو مذهب المالكية[57]، وظاهر قول الغزالي من الشافعية[58]، واختاره غيره منهم[59]، وقول ابن الجوزي من الحنابلة[60].

(48) انظر: كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج 3، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1977)، ص 401-402؛ زين الدين بن نُجَيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومعه منحة الخالق**، تحقيق زكريا عميرات، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 349؛ محمد أمين بن عابدين، **حاشية رد المحتار**، ج 3 (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966)، ص 176.

(49) انظر: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، مع حاشيتي الشرواني والعبادي، ج 9 (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1938)، ص 41.

(50) انظر: علاء الدين أبي الحسن علي المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق محمد حامد الفقي، ج 1 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980)، ص 386.

(51) انظر: ابن نُجَيم، ج 3، ص 349. وإلحاق بيض النعام بصيد الحرم باعتبار ما سيؤول إليه روي فيه ما لم يثبت من الحديث، وفيه آثار. وقياس خلق الإنسان عليه غريب؛ لفرق ما بين الخلقين.

(52) انظر: شمس الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، ج 8، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 442.

(53) انظر: محمد بن مفلح، **كتاب الفروع**، تحقيق عبد الله التركي، ج 1 (بيروت/ الرياض: مؤسسة الرسالة/ دار المؤيد، 2003)، ص 393؛ ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، ج 1، ط 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، ص 157؛ محمد بن بلبان. **أخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد بن ناصر العجمي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996)، ص 236.

(54) انظر: ابن حزم، ج 9، ص 220.

(55) انظر: علي بن محمد اللخمي، **التبصرة**، تحقيق أحمد عبد الكريم نجيب، ج 3 (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011)، ص 6219.

(56) القرطبي، ج 12، ط 2، ص 8.

(57) انظر: محمد بن عبد الله بن العربي، **المسالك في شرح موطأ مالك**، تحقيق محمد وعائشة السليمانيين (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007)، ج 5، ص 664؛ أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق محمد حجي، ج 3 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، ص 370.

(58) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 2 (بيروت: دار المعرفة، 1982)، ص 51.

(59) انظر: الهيتمي، ج 9، ص 41؛ الرملي، ج 8، ص 442.

(60) انظر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، **أحكام النساء**، تحقيق علي بن محمد المحمدي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 1988)، ص 374.

وصح عن عبيد بن رِفاعَة في قصة فيها عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، ورفاعة بن رافع، قال فيها: «ثم أفاضوا في ذكر العزل، فقالوا: لا بأس، فَسَارَّ رجلٌ صاحِبَه، فقال (أي عمر): ما هذه المناجاة؟ قال أحدهما: يزعم أنها الموءودة الصغرى، فقال علي بن أبي طالب، رضي الله عنه: إنها لا تكون موءودةً حتى تمر بسبع تارات، قال الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: 12-14)، فتفرقوا على قول علي بن أبي طالب أنه لا بأس به»[61].

وفي هذا ما يدل على تقوية قول من يجيز الإجهاض، وبخاصة إذا كان لسبب، وقبل نفخ الروح الذي يكون عند بلوغ التارة السابعة. واختلاف الفقهاء هنا إنما هو لانتفاء النص في المسألة؛ فتجاذبتها الأنظار بالاجتهاد، وما كان كذلك كان اعتبار المصلحة مؤثرًا فيه. والذي أرجحه أن الإجهاض في مدة المئة والعشرين يومًا يباح ما كان لسبب مشروع كمرض أو شِبْهِه أو حاجة معتبرة كمشقة الرعاية على الأم لضعفها، أو الخوف من جفاف لبن الرضاعة لطفلها الذي لم يزل في سن الرضاع، لا خوفًا من الرزق، أو كرهًا للأنثى مثلاً، وهذا الإسقاط كلما تأخرت مدة الحمل فإنه يضعف حكم جوازه ليتدرج في الكراهة؛ وذلك لما يقع بالإجهاض من الضرر والألم للمرأة؛ الأمر الذي لأجله عُدَّ إسقاط ما في بطنها في حالة الاعتداء عليها ولو في الأطوار الأولى جنايةً في قول بعض العلماء[62].

والموازنة تقتضي أن يكون مباحًا أو مأمورًا به إذا كان لرفع ضرر أكبر من الضرر العارض الذي يحدث للمرأة عند إجرائه. وهذا يعني جوازه من دون كراهة ولو في أواخر الأربعين الثالثة لمرض وراثي، أو تَشَوُّهٍ لا علاج لمثله، أو أنه لو مكث في بطن المرأة فنهايته إلى الموت قبل أن يولد أو عقب الولادة، على أن يُقَرِّرَ الإجهاضَ أصحاب الاختصاص، فالقول في ذلك قولهم والحكم لراجح اجتهادهم. أما من أجل الحصول على خلايا جِذعية، فحيث إن وقوعَه يَتِمُّ في طور الأيام الأولى للحمل، أي في أثناء الأربعين الأولى، فالحاجة تبيحه من دون كراهة ما دام بإذن من له الحق في ذلك.

وفي تطبيقات علم الجينوم قضية إتلاف البُيَيْضات الزائدة في حالات التلقيح الصناعي، أو بقصد اختيار الجنس، فربما عَدَّ بعضهم إتلافها من قبيل الإجهاض، وليس هذا إجهاضًا، لا لغةً ولا شرعًا، والتوسع في التشديد في هذا لا معنى له، وإذا كان الإجهاض في أطوار الحمل الأولى قد اختُلف فيه لعدم النص على المنع، وأنه يجوز لاعتبارات، فما لم يكن حملاً أصلاً فهو أبعد عن الإشكال، بل هو نُطَفٌ مجردة تُشْبه النطفة تُلْقَى في عملية عزل أو استمناء. وهذه اللقائح لو كان يمكن استغلالها لمنفعة بعد الفراغ من الحاجة لها للحمل، فإنني لا أرى في استعمالها حرجًا، ولا معنى للأمر بإتلافها من جهة شرعية، إذ ليس في الانتفاع بها عندئذ لغير الحمل مفسدة.

(61) الطحاوي، ج 5، ص 174؛ الطبراني، رقم 4536، وإسناده صحيح.

(62) انظر: ابن حزم، ج 11، ص 34؛ الغزالي، ج 2، ص 51.

ومما يجب التنبيه له هنا أن اسم (الجنين) لا يصح أن يطلق على ما كان خارج الرحم، لا لغةً ولا شرعًا، وإن تساهل في استعماله العلم الحديث[63]. فليلاحظ ذلك لئلا ينعكس سلبًا على النظر في الأحكام الشرعية.

قال الشافعي: «وأقل ما يكون به جنينًا أن يفارق المضغةَ والعلقةَ، حتى يتبين منه شيء من خَلْق آدمي: أصبع، أو ظفر، أو عين، أو ما أشبه ذلك»[64].

وأهل العربية يقولون: «الولد جنين ما دام في بطن أمه. وإنما سمي الجنين جنينًا لأنه اجتن، أي اكتن في بطن أمه»[65].

ومن المحزن، في سياق قضية الإجهاض، أن ترى بعض الباحثين المسلمين يُبْدُون إعجابًا بموقف الكنيسة الكاثوليكية في نظرها لحكمه، وغفلوا عن أن أهل الكتاب يحرمون حتى العزل، بل كانوا يعدونه وأدًا، وأن الكنيسة لا تبيح الجماع بين الزوجين أصالةً إلا بقصد الولد، في تفصيل ليس هذا موضعه، وكان يكفي هؤلاء أن يَعْرِضوا رأيهم شرعًا، وأن يستصحبوا أن الله رفع عن هذه الأمة الإصر والأغلال التي كانت على من قبلها، وليس المنع هنا والتشديد قضيةً أخلاقيةً، بل هي فقهيةٌ محتَمَلَةٌ، وعمدة التحليل والتحريم هي الدليل من شريعتنا، من الكتاب والسنة، لا من شرائع سائر الأمم ولا أهواء البشر.

المجال الخامس: علم الجينوم وكشف العلل والأمراض ومعالجتها

يعود أصل هذه القضية إلى ما قررته الشريعة من مشروعية العلاج لكل العلل والأمراض، وهي مستغرقة لكل ما يحقق منفعة الإنسان ويدفع عنه الضرر، وقواعد الشرع تنص على أن الضرر يزال، والتداوي مما تقتضيه ضرورة حفظ النفس بالأخذ بأسباب العافية، وهو معالجة للأقدار الكونية بالأقدار الكسبية، ولا ينافي التوكل، بل هو بمنزلة دفع الجوع والعطش بالطعام والشراب. وهذا أصل كلي يغني عن تتبع أمثلة جزئية في النصوص الشرعية؛ لظهوره.

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تَعْجَز»[66]. وفيه دليل على جواز الأخذ بالأسباب

(63) انظر: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني، **مختصر المزني في فروع الشافعية**، تحقيق محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 328؛ أبو محمد ثابت بن أبي ثابت، **خلق الإنسان**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط 2 (الكويت: وزارة الإعلام، 1985)، ص 7؛ أبو الحسن أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، ج 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981)، ص 422؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ج 5، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص 2094.

(64) المزني، ص 328.

(65) ابن أبي ثابت، ص 7؛ ابن فارس، ج 1، ص 422؛ الجوهري، ج 5، ص 2094.

(66) مسلم، رقم 2664.

المشروعة لقوة البدن وصحته. وكان مما يعالج به الناس العلل في زمن نزول القرآن الرُّقَى، وهي تعاويذ، فأقرها لهم النبي صلى الله عليه وسلم ما لم تكن بشِرْكٍ(67)، وفيه دليل على إقرار الشريعة للعلاج بما عَلِمَه الناس وجربوه فأدركوا نفعه.

وبعيدًا عن تفصيل الراجح في سياق الخلاف الفقهي في حكم التداوي إن كان الإباحةَ أو الندبَ أو الوجوبَ، فإن الأمر به قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه عديدة، وأقل درجات الأمر الندب وبخاصة مع رجحان المصلحة. فعن أسامة بن شَرِيك، قال: شهدت الأعراب يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أشياء ليس بها بأس (فذكر الحدِيث) وفيه: قالوا: أنتداوى يا رسول الله؟ قال: «نعم، فإن الله لم يضع على الأرض من داءً إلا أنزل له شفاءً غير داء واحد». قالوا: يا رسول الله، ما هو؟ قال: «الهرم»(68).

فهذا الحديث وما في معناه من أحاديث أخرى كلها تؤكد الحث على استكشاف العلل ومداواتها.

فإذا نظرنا من خلال ذلك إلى نتائج بحوث علم الجينوم وتجاربه في الوقوف على العلل وبخاصة الخفية - وأخفاها الوراثية - والتي يحملها الإنسان وتنتقل في النسل، وقد لا تظهر آثارها إلا في جيل بعيد، فإنّ ذلك العلم من فتح الله عز وجل على خلقه للأخذ بأسباب العافية، ولا يمكن - وقد مكنهم الله من العلم بذلك قدرًا - أن يحول بينهم وبين الانتفاع به شرعًا.

لكن تذكر في هذا السياق السلبيات التي قد تظهر من خلال الكشف عن علل وأمراض وراثية، مما ينعكس العلم به على الشخص أو أسرته أو ذريته بكثير من الإشكالات النفسية أو الاجتماعية أو غير ذلك، الأمر الذي تضبطه قواعد الشريعة العامة، ويستلزم سن القوانين الملائمة حفظًا للمقاصد المعتبرة، فإن المباح يميل إلى طرف المنع بالمفسدة الراجحة، كما يميل إلى طرف الوجوب إذا تَعَيَّنَ سببًا لدفع الضرر.

كذلك تُستشكل في هذا السياق بعض القضايا؛ أذكر منها على التعيين ثلاثًا:

أولاها: ما يُدَّعَى في شأن الميول الجنسية الخارجة عن «الطبيعة المعتادة» لدى معظم البشر، في الذكر والأنثى، كالأنوثة في الذكر، والذكورة في الأنثى، والمثلية الجنسية، من أن للجينات فِعْلَها في ذلك وتأثيرَها. فهل لذلك نصيب من الصحة في سياق البحث العلمي؟ ولو أثبت العلم وجود ذلك التأثير وقام البرهان عليه، فهل سيُعَدُّ من قبيل العلل القابلة للمعالجة؟ وكم هي نسبة الاختيار التكليفي لدى المبتلى بذلك بحيث يمكن تمييز ما يكون مسؤولاً عنه من نتائج تصرفاته، وما يكون معذورًا فيه إذ يقع منه بحكم طبيعته وفطرته؟ وهذا جانب يتطلب دراسات وبحوثًا لتتجلى صورته وتتضح أبعاده. وفي هذا السياق ربما يجد مثال الخنثى التاريخي ما يعالج مشكلته من خلال علم الجينوم، والحكم فيه بما يتفق مع النسبة الغالبة فيه: الذكورة أو الأنوثة.

(67) انظر: المرجع نفسه، رقم 2200.

(68) ابن حنبل، رقم 18454؛ أبو داود، رقم 3855؛ الترمذي، رقم 2038، وقال: «حديث حسن صحيح»؛ النسائي، **السنن الكبرى**، رقم 7511، 7512، والسياق له؛ ابن ماجة، رقم 3436.

ثانيتها: المعالجة الجينية لعيب خَلْقي في جسد الإنسان تَطَبُّبٌ معتبر في أصله، إذ كل ما كان على سبيل المعالجة من علة فهو مشروع، لكن كثيرًا ما تدخل الأهواء في تحديد ما يكون عيبًا؛ وكثيرًا ما تربط هذه القضية بتغيير خلق الله عند من يمنع منها، ولا إشكال في مَنْع تغيير نَهَتْ عنه الشريعة، وإنما يُسْتَشْكَل التمييزُ بين التغيير الذي يتفق مع الفطرة أو يخرج عنها، وذلك كمعالجة الطول والقصر وشكل الشعر أو لونه، أو حجم صدر الأنثى، إلى غير ذلك من أمثلة كثيرة.

ثالثتها: يُطْلِق بعض الباحثين أن علم الوراثة يُثْبِت أن السلوكيات تُوَرَّث أيضًا، فهل هي دعوى؟ أم حقيقة؟

وتأسيسًا على تسليم صحة ذلك، لا بد من أن نُقسّم تلك السلوكيات إلى قسمين:

الأول: فطرية، تابعة للخلقة والتكوين، فهذه الصفات يمكن تصور التوريث فيها.

وكثير من الخصال في البشر هي من طباعهم الفطرية، كما تقدم في الحديث في خلق آدم من قبضة من جميع الأرض، فجاءت ذريته على صفة الأرض في السهولة والحزونة، ومن معناه الليونة والشدة، واليسر والعسر، وثقل الطبع وخفته، إلى غير ذلك. وبه يُشْعِر قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فَقُهوا»[69]. وفي قصة أشَجّ عبد القيس قول النبي صلى الله عليه وسلم له: «إن فيك خَلَّتَيْن يحبهما الله: الحِلْم، والأناة». قال: يا رسول الله، أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما؟ قال: «بل الله جبلك عليهما». قال: الحمد لله الذي جبلني على خَلَّتَيْن يحبهما الله ورسوله[70]. وقال عمر بن الخطاب: «الشجاعة والجبن غرائز في الرجال، فيقاتل الشجاع عمن يعرف ومن لا يعرف، ويفر الجبان عن أبيه وأمه»[71].

الثاني: كسبية، تابعة للاختيار، وهذه لا علاقة لها بالجينات إلا من جهة الاستعداد والتهيؤ.

وهنا يأتي الإيمان والكفر، والهدى والضلال، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: 3). ويدل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا. إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: 26-27)، وقوله: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ (مريم: 28)، وقوله: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾ (الأعراف: 167)، على أنه ليس الكفر أو السوء أو استحقاق مصير الآباء حاصلاً بالتوريث، وإنما بالتلويث، كما في حديث الفطرة[72]، وخلق الله العباد حنفاء[73]، وقال تعالى: ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾

(69) مسلم، ج 4، ص 2031، من حديث أبي هريرة، وأصله في «الصحيحين» كليهما.

(70) أبو داود، رقم 5225، من حديث زارع العبدي، وهو حديث حسن لغيره. وأصله عند: مسلم ج 1، ص 48.

(71) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، **المصنف**، تحقيق محمد عوامة (جدة/ دمشق: دار القبلة/ مؤسسة علوم القرآن، 2006)، رقم 33283، وإسناده حسن، ومعناه رقم 33284، وإسناده صحيح.

(72) انظر: البخاري رقم 1359؛ مسلم، رقم 2658.

(73) انظر: مسلم، رقم 2865.

(الإسراء: 15)، فالجزاء بالعمل. قال تعالى ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: 49). وهذا فصل القضية في باب القدر.

المجال السادس: استعمال علم الجينوم لإنتاج المادة الدوائية

هذا المجال تتمة للذي قبله، وقد تقدم أن معالجة الأمراض في الأصل مصلحة معتبرة؛ لما يترتب عليها من العافية التي هي مقصد جزئي لحفظ مقصد كلي، هو حفظ النفس. لكن الذي يحدث فيه الإشكال هنا هو المعالجة بالمادة المحرمة، مثل التداوي بالخمر، أو المادة النجسة، أو الخنزير. وهذا يستند في أصله إلى بعض الأحاديث، وأبرزها وأحسنها رواية حديثان:

الأول: عن وائل بن حجر أن رجلاً يقال له سُوَيْد بن طارق، سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الخمر، فنهاه عنها، فقال: إني أصنعها للدواء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنها داء وليست بدواء»[74]. وهذا وما في معناه في النهي عن التداوي بالخمر إنما هو للتنفير عنها، لا لامتناع أن تكون مظنةً للشفاء من مرض معيّن، فإن العلم إذا أثبت إمكان ذلك فهو مما يلتقي مع دلالة قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: 219). وفي الحديث أيضًا دليل على نبذ المعالجة بالمادة المحرمة اختيارًا، وهو ما يؤيده النص التالي.

الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواءً، فتَداوَوْا ولا تَداوَوْا بحرام»[75].

وهنا لو تأملنا المسألة في سياق العلة، أو الحكمة، بناءً على قاعدة تعليل المحرمات من المآكل والمشارب وشبهها من المواد، فذلك يمنح متسعًا لنظر مختلف في حكم منع التداوي بالمادة المحرمة، فالله عز وجل حين حرم الميتة والدم ولحم الخنزير إنما حرمها لما فيها من ضرر راجح، لكنها عند الضرورة تباح بقدرها؛ لأن مفسدة تركها عندئذ تفوق مفسدة تعاطيها. وهذا الجانب أعدت فيه دراسات فقهية معاصرة كثيرة، وفيه فتاوى غير قليلة، وللعلماء منذ القديم في تفاصيله آراء واجتهادات. وألخص هنا ثلاث نقاط يساعد استحضارها على إبقاء بحوث الجينوم في إطار المقاصد:

أولها: التفريق في الحكم بين حالتي الاختيار والاضطرار، فما يُمنَع اختيارًا يجوز اضطرارًا بقَدْر ما يدفع الضرر.

ثانيها: رعاية المصلحة، فإذا تَرَجَّحَت أو تَمَحَّضَت المادة المحرمة للمنفعة، فيجب أن يُنْظَر في تَغَيُّرِ حكمها.

ثالثها: قصر المنع على ما جاء به النص من دون توسع، فمجيئه مثلاً بمنع التداوي بالخمر، يُقصر على

(74) ابن حنبل، رقم 18787؛ مسلم، رقم 1984؛ أبو داود، رقم 3873؛ الترمذي، رقم 2046، وقال: «حديث حسن صحيح»؛ ابن ماجة، رقم 3500؛ قال الخَطّابي: «إنما سماها داءً لما في شربها من الإثم، وقد تستعمل لفظة الداء في الآفات والعيوب ومساوئ الأخلاق»، انظر: أبو سليمان الخطابي، **معالم السنن**، تحقيق محمد راغب الطباخ، ج 4 (حلب: المطبعة العلمية، 1934)، ص 222.

(75) أبو داود، رقم 3874، وهو حديث ضعيف لجهالة أحد رواته مع اضطراب آخر فيه.

تلك المعهودة التي يتم تعاطيها للسكر، فالحكم فيها في الخمرية لا في الكحولية، وحيث حرم النص أكل لحم الخنزير، فهو اللحم وما في معناه مما يؤكل، وسكتَ عن العظم يُنْتَفَع به غير مطعوم، وهكذا.

المجال السابع: علم الجينوم والاستنساخ

لا يخفى الرأي المتشدد في هذه القضية، لكن لم يستطع أصحابه، وبخاصة فيما يتعلق من ذلك بالإنسان، أن يستندوا إلى حجة لا تقبل المنازعة، ولتحرير الحكم الشرعي هنا ينبغي لنا أن نستبعد تأثير فكرة العبث، أو استنساخ إنسان مُجْرِم، لو أمكن تطبيقها، فإنَّ سَنَّ القوانين الضابطة للسلوك في هذا المجال كفيل بمنع استعمال العلم وسيلةً للشر، بل يجب أن نُجَرِّدَ النظر في سياق عموم الشريعة ومقاصدها، والتي تدفع إلى البحث، فذلك سَيُعَبِّدُ المسارَ في هذه القضية.

بلا تردد، فإننا لا نجد نصوصًا مباشرة تخرج بالبحث العلمي أو نتائجه في هذه المسألة عن أصل المشروعية، وهو الإباحة، ولعل أبرز ما وقع الاستدلال به هنا للمنع هو القدح في ضرورة حفظ النسب، وهذا إنما يتناول استنساخ إنسان كامل، لا الاستنساخ الجزئي، فليس منه استنساخ الجلد أو الأعضاء البشرية لإيجاد بدائل ملائمة للمعالجة.

ثم لو نجحت تطبيقات الاستنساخ لإنسان كامل، وكان تابعًا للزواج، ولمادته تداخل من جهة الزوجين، فالنظر إليه يختلف في حكمه عن كونه يتم بطرق أخرى، وسبق أنَّ طريق التكاثر البشري هو الزواج فقط، وكل تكاثر ليس في إطاره فهو مرفوض شرعًا.

وبناءً عليه، فإن تطبيقات الاستنساخ لإنسان كامل لو نجح فيها العلم، وأراد المسلمون أن يمارسوها، فلا تردد في منعها خارج هذا الإطار.

المجال الثامن: علم الجينوم وإثبات النسب

الولد لا ينسب شرعًا إلى غير أبيه ما دام معروفًا أو قام عليه دليل، كما قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ. ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: 4-5).

والطرق المعتبرة في الأبوة ثلاثة: الفراش، والبينة، والإقرار. والفراش كناية عن الاتصال الجنسي المأذون به شرعًا، وهو أقوى الطرق؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «الولد للفراش»[76]، وفي حديث آخر: «لصاحب الفراش»[77].

(76) البخاري، رقم 2053؛ مسلم، رقم 1457.

(77) البخاري، رقم 6750.

وتنازع الفقهاء أمر إثبات النسب في فروع عديدة، مما ينبئ عن عدم وجود نصوص حاسمة، فانتهوا إلى طرق الاجتهاد، وكل ما عاد إلى النظر حكمته المعاني والمقاصد، وروعي فيه اعتبار المصالح والمفاسد. ولم يختلفوا في أنه لا يثبت النسب تبعًا لمجرد التخلق من اجتماع ماء الرجل وماء المرأة، فلم يثبتوا النسب إلى صاحب الماء إذا كان حمل المتزوجة عن طريق الزنى، وذلك لدلالة النصوص السابقة وغيرها. ومقصود الشارع بإثبات النسب اعتبار الخصوصية، وترتيب المسؤوليات: الحقوق والواجبات، فلا يُعَيَّرُ المولود بجَهالة الأب، ويتربى في إطار أسرة كأحد أفرادها، ولأجله عندما اختل ذلك في حالة الزنى وصفه الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: 32)، إذ هو سبب في ضياع الولد وفوات حقوقه.

ولا شك في أن الزنى قد يُدْخِل على أهل البيت من ليس منهم إذا حملت الزوجة من غير زوجها، فنظام الشريعة أن الولد ينسب إلى زوجها على أي حال، ولا يمكنه أن ينفيه إلا بتطبيق اللعان، أو يثبت عليها الزنى بالشهادة أو الإقرار، في تفصيل له موضعه. فما انتهى إليه العلم من دقة الفحص الجيني في إثبات الأبوة لا بد من اعتباره في هذه القضية الأخلاقية الخطيرة في سياقٍ محسوبِ العواقب، وهنا أنبه باختصار لمسائل أربع:

الأولى: في الأحوال الطبيعية حيث لا تنازع في نسبة المولود، فلا يحل الخروج عن الأصل الشرعي في نسبة الولد إلى الزوج، ولا يحل للرجل بمجرد الشك أن يصير إلى الفحص الجيني، بل النسب إليه ثابت؛ لأنه صاحب الفراش.

الثانية: لو قطع الزوج بنفي الولد والزوجة تثبته له، فلا يبدو مانع شرعي من اللجوء إلى الفحص الجيني لرفع النزاع باليقين، لكن حتى لو ثبت ادعاء الزوج فإنه لا يمكنه نفي نسب الولد إليه إلا باللعان، وهو حكم يديره القضاء، فإن رأى القاضي اللجوء إلى الفحص الجيني كقرينة انتهى إليه. والذي أراه أن البصمة الوراثية لا تقوم مقام اللعان فتسقطه؛ لأن المقصود الأكبر في هذا الباب هو حفظ الأعراض، وطعن الزوج قذف، أقام الشارع اللعان فيه مقام الشهود، وفي اللعان من الردع الأخلاقي ما لا يوجد في البصمة، بل البصمة قد تفضح، واللعان حتى مع النفي يُبْقِي في إطار الستر ولو في أحكام الدنيا، كما قالت امرأة هلال بن أمية في قصة الملاعنة: «لا أفضح قومي سائر اليوم»[78]. كما أنّ اللعان لما فيه من الوعيد الشديد قد يَعْدِل عنه الزوج القاذف، فيستر امرأته، ويحفظ حق الولد في الرعاية والتربية، ويُبْقِي الحكمَ في النسب على أصله الشرعي، وهو فراش الزوجية.

الثالثة: لو نفت الزوجة أن ولدها ليس من زوجها وهو لا يُقِرُّها على ذلك، فلا يمتنع عليهما اللجوء إلى البصمة الوراثية، تثبيتًا لحقه في الولد.

الرابعة: لو حملت غير ذات الزوج وأتت بولد، فادَّعَتْهُ على أحد أنه أبوه فأنكره، صح اللجوء إلى البصمة الوراثية طريقًا للإثبات أو النفي، ولا تبدو في هذا معارضة لشيء، بل ربما كان طريقًا للستر، من جهة حمله على الزواج منها، وينسب الولد إليه، في تفاصيل فقهية لها موضعها.

(78) المرجع نفسه، رقم 4747.

والفحص الجيني يتخطى في مصلحته ما تقدم، ليستغرق كل ما يحتاج إلى دليل إثبات في نسبة المولود، ومن ذلك صورة إثبات الولد لأبيه عند اختلاط الأولاد في المستشفيات أو غيرها لو وقعت، أو إثبات آباء اللقطاء وأمهاتهم إن أمكن، وللاستلحاق أدلة شرعية معلومة في مظانها.

بالنسبة إلى أصل اعتماد البصمة الوراثية، تنازع الفقهاء في اعتبار الشبه قرينةً في شأن النسب[79]، ومن أقوى ما استدل به القائلون بصحة الاعتداد بالشبه ما ورد في القِيافة، كما فيه أدلة أخرى، فقاس بعض الباحثين البصمة الوراثية على ذلك في جواز اعتمادها لإثبات النسب.

والتأصيل بهذا، إن صح، فهو من باب قياس الأولى، لكنني لا أرى له حاجةً لإثبات مشروعية اعتماد البصمة، فالقيافة التي هي أقوى ما يُسْتَنَد إليه في قضية الشبه ترجع إلى الأَمَارَة، وقد توافق الحقيقة وقد لا توافقها، أما البصمة فإنها تستند إلى عين الحقيقة؛ ذلك أنها لم تَعُد اليوم في إطار التجربة، وإنما تَخَطَّتْها بمراحل في كونها مُسَلَّمَةً، بل يجب أن تكون مُنطلقًا للتأسيس عليها، فمصلحتها عند عدم قيام معارض شرعي مصلحة معتبرة.

المجال التاسع: اعتماد البصمة الوراثية في كشف الجريمة

هل يصح شرعًا استعمال البصمة الوراثية لإثبات الجريمة أو نفيها؟ يُسْتَحْضَر بين يدي هذه المسألة أن يُفَرَّق بين حالتي النفي والإثبات، ذلك أن النفي هو الأصل، والعقوبة تدرأ بالشبهة، والإثبات - كشأنه في كل شيء - هو ما يحتاج إلى الدليل: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 111). كما أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، والأصل يقين البراءة، واليقين لا يزول بالشك، ولا يرتفع إلا بيقين. وتقدم ذكر إمكان اللجوء إلى البصمة الوراثية في نفي الولد أو إثباته في بعض الأحوال، وذلك طريق لإثبات الزنى أو نفيه.

وفي التراث الفقهي عُرِفَ حَصْرُ طُرُقِ إثباتِ الزنى بما ثَبَتَ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «إذا قامت البينة، أو كان الحَبَل، أو الاعتراف»[80]. والبينة أربعة شهود عدول، والاعتراف ظاهر، وأما الحبل فهو فيمن تبين حملها وليس من زواج، فهذا قد اختلفوا في عَدِّهِ طريقًا لإثبات الزنى بمجرده، وذلك لجواز أن يكون للحمل سبب غير الزنى[81]، فالحبل الموجب لعقوبة الزنى شرعًا هو الذي يثبت كونه من زنى باختيار[82].

(79) انظر طرفًا في ذلك: أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، تحقيق محمد سيد جاد الحق ومحمد زهري النجار، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977)، ص 116؛ محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، ج 17 (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ص 70؛ محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، ج 7 (المنصورة: دار الوفاء، 2001)، ص 606؛ الخطابي، ج 3، ص 272.

(80) البخاري، رقم 6829-6830؛ مسلم، رقم 1691.

(81) انظر: النووي، ج 11، ص 192؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج 12 (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ص 155.

(82) انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **مختصر اختلاف العلماء**، تحقيق عبد الله نذير أحمد، ج 3 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995)، ص 292.

والأصل في هذا الباب وجوب الستر على مُواقِعِهِ، ولذلك شددت الشريعة في طرق إثباته، وعدت الشاهد مع نقص نصاب الشهود أو خلل شهادتهم ولو كانوا نصابًا، قاذفًا فاسقًا يستحق العقوبة، فلا يمكن أن تأذن بالتوسع فيه باستخدام البصمة؛ لأنها ستكون طريقًا للفضيحة، كما تُجَرِّئُ الناس على التساهل في الأعراض، وبناء عليه؛ فالحدُّ من ذلك أمر شرعي أخلاقي. لكن لا يوجد ما يمنع القاضي أن يلجأ إليها في بعض الظروف، وبخاصة إذا كانت طريقًا لتبرئة المتهم، أو إسقاط العقوبة، ومن ذلك مثلًا أن تُظْهِرَ البصمة أن الزنى وقع باغتصاب.

وأما إثبات حالات الاغتصاب أو نفيها، فإذا كان استعمال البصمة الوراثية يَخْدُم العدالة في ذلك، فهو مقصد مشروع، لا تأتي الشريعة عليه بإبطال، وبخاصة عند ادعائه. ومن ذلك سائر الجرائم التي يمكن الاستعانة بالبصمة فيها إثباتًا أو نفيًا، كجرائم القتل، والسرقة، وغير ذلك، مما هو من صميم العمل القضائي.

وأما تحديد الهوية، والتعرف إلى الأشخاص المجهولين في أحوال الكوارث، فإن هذه المنفعة الظاهرة لا تتوقف مشروعية الاستعانة بالبصمة الوراثية لأجلها على دليل شرعي معين؛ لكونها مصلحةً راجحةً لا معارض لها في دليل الشرع.

المجال العاشر: الهندسة الوراثية والتطوير والتحسين في الحيوان والنبات والطبيعة

ساعدت الهندسة الوراثية في تطوير الصناعة الحيوانية والنباتية كثيرًا في عالمنا المعاصر، في جانب تحسين النمو، والسلامة من الأوبئة والأمراض، وإنتاج الأغذية الصحية، وذلك في سياق تحسين المنتج، أو استنساخه. ومنطلق النظر في حكم ذلك يكون من خلال استصحاب أصل الإباحة؛ ذلك أن جميع ما في الحياة مُسَخَّرٌ للإنسان، مُنْعَمٌ به عليه، تكريمًا له، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: 20)، إضافة إلى آيات أخرى كثيرة بمعناها.

وقد أقر الله تعالى تهجين الحيوان فيما دل عليه قوله: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 8)؛ فالبغل حيوان متخلق من بين الفرس والحمار. وهذا التهجين في الحيوان وكذا في النبات معروف قديم من فعل الإنسان قبل أن ينتهي العلم إلى الهندسة الوراثية، ولا يُنظر إليه على أنه من قبيل تغيير لخلق الله غير مأذون به، بل هو جار في سياق تحصيل المنافع المعتبرة، كما أنه مندرج في أصل الإباحة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»[83]. وإذا كانت الشريعة قد أقرت ذلك التهجين البدائي البسيط لما للناس فيه من المصالح، فإقرارها لما هو أمكن في تحقيق المصالح لهم أولى، كالشأن في الهندسة الوراثية، ولا يمنع شرعًا إلا مما كان على وجه الفساد والعبث والضرر، إذ قررت الشريعة أن لا ضرر ولا ضرار، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ

(83) مسلم، رقم 2363.

إِصْلاَحِهَا﴾ (الأعراف: 56)، وفي آيات كثيرة بمعناها. كما وردت نصوص شرعية خاصة تنهى عن العبث بالحيوان، وعن قطع الشجر لغير منفعة أو سبب معتبر، وعن الإفساد في البيئة.

خاتمة

جاءت هذه الدراسة لتتبع المجالات التي تندرج في سياق بحوث علم الجينوم، لمحاولة استخلاص الأحكام الشرعية المتعلقة بها. فبعد مقدمة أبانت عن خلفية تناول موضوعات البحث، مع التنبيه على بعض المآخذ في السياق، والإشارة إلى أن نصوص القرآن والسنة لا تصادم أصالة البحث العلمي في مجال علم الجينوم، توالت من بعد أجزاء البحث لتتناول مجالات الاستفادة من علم الجينوم في ضوء دلالات النصوص الشرعية في وضعها في عشرة مجالات؛ تطرقت إلى حكم استثمار بحوث الجينوم في إطار تحسين النسل، بقصد تحقيق غايات متفاوتة، كتحسين النسب، أو تحسين الشكل والصورة، أو لاتقاء العيوب أو تقوية النسل وفيه يأتي تفضيل الزواج من غير الأقارب، ولتحقيق الاختيار الأمثل يأتي دور إجراء الفحص الجيني قبل الزواج أو بعده، وكيف يُنظر إلى العُقم في هذا السياق. وبينت الدراسة ما يعود إلى أحكام تلك الصور، مع ما ينطوي عليه من إشكالات في جوانب منها.

وبينت الدراسة ما تعود إلى أحكام تلك الصور، مع ما تنطوي عليه من إشكالات في جوانب منها، ثم ما يتعلق بخلق الإنسان، والفصل فيه بين ما يندرج تحت الزواج وما يخرج عنه، وتحديد جنس الحمل واختيار الذكر أو الأنثى ومعالجة العُقْم، وأن ذلك ليس من مخالفة الشريعة ما دام لمقاصد صحيحة. وفي مجال الفحص الجيني الذي يكشف عن مرض في الحمل، لخصت الدراسة موضوع الإجهاض والتفصيل في حكمه في أطوار الحمل المختلفة، وكذلك الحكم في ذلك بقصد الحصول على خلايا جِذعية، إضافة إلى القضية المتعلقة بالسؤال: ماذا عن إتلاف البُيَيْضات الزائدة في حالة التلقيح الصناعي؟

ووضحت الدراسة أن كشف بحوث الجينوم عن العلل، وبخاصة الخفية، والعمل على معالجتها، مما يلتقي مع ما حثت عليه الشريعة من العلاج والتداوي. ولكن بالنظر إلى ما لهذه البحوث من إمكانية الكشف عن علل قد يكون لها انعكاسات على الشخص أو أسرته في حاضرهم ومستقبلهم، فقد نبهت الدراسة إلى ضرورة ضبط ذلك ومنع ما يكون سببًا في المفسدة الراجحة؛ وتساءلت عن بعض الإشكالات في هذا السياق مع محاولة الإجابة عن بعض جوانبها. ثم تطرقت إلى مجال إنتاج الدواء، وما يعود له التداوي في الإسلام، وفي سياق ذلك حكم التداوي بالمادة المحرمة، وقرائن الترجيح في سياقها.

أما في مجال الاستنساخ، فبعد تقرير مشروعية الاستنساخ الجزئي كالجلد والأعضاء، لخصت الدراسة القول بأنه لو تم نجاح التجارب لاستنساخ إنسان فإنه لا بد من التفريق بين حال وقوعه في إطار الزوجية أو خارجًا عنها. وفي مجال إثبات النسب، تناولت الدراسة الطرق المعتبرة شرعًا لذلك، مع التنبيه لحالات مشكلة يقبل في بعضها الفحص الجيني ولا يقبل في أخرى. ولخصت الدراسة مشروعية اعتماد البصمة الوراثية في كشف الجريمة، لكن في بعض السياقات قد يكون استعمال البصمة سببًا في ضرر راجح، فلا بد من اعتبارات ضابطة.

وكان ختم تلك المجالات بمجال الهندسة الوراثية في الحيوان والنبات والطبيعة؛ استكمالاً لبحوث الجينوم في سياقها العام، وتلخيص الحكم بإرجاعه إلى أصل المنافع، والذي ليس في الشريعة ما سوى ما يؤيده.

المراجع References

ابن أبي الدنيا، عبد الله محمد عبيد البغدادي. **العيال**. تحقيق نجم عبد الرحمن خلف. الدمام: دار ابن القيم، 1990.

ابن أبي ثابت، أبو محمد ثابت. **خلق الإنسان**. ط 2. تحقيق عبد الستار أحمد فراج. الكويت: وزارة الإعلام، 1985.

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. **المصنف**. تحقيق محمد عوامة. جدة/ دمشق: دار القبلة للثقافة الإسلامية/ مؤسسة علوم القرآن، 2006.

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. **أحكام النساء**. تحقيق علي بن محمد المحمدي. صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، 1988.

ابن الحجاج، مسلم. **صحيح مسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.].

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **شرح مشكل الوسيط**. تحقيق عبد المنعم خليفة. الرياض: دار كنوز إشبيليا، 2011.

ابن العربي، محمد بن عبد الله. **المسالك في شرح موطأ مالك**. تحقيق محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **تهذيب سنن أبي داود** (بهامش: مختصر المنذري). تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي. بيروت: دار المعرفة، 1980.

______. **التبيان في أيمان القرآن**. تحقيق عبد الله بن سالم البطاطي. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، 2008.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي. **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**. تحقيق مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال. الرياض: دار الهجرة، 2004.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1977.

ابن بشران، عبد الملك بن محمد. **أمالي ابن بشران**. تحقيق عادل العزازي. الرياض: دار الوطن، 1997.

ابن بلبان، محمد. **أخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق محمد بن ناصر العجمي. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1996.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. **صحيح ابن حبان**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1991.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. **المحلى**. بيروت: دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة، [د.ت.].

ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المحتار على الدر المختار**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966.

ابن عدي، أبو محمد عبد الله. **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن عساكر، علي بن الحسن. **تاريخ مدينة دمشق**. تحقيق عمر بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، 1998.

ابن عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. **إكمال المعلم بفوائد مسلم**. تحقيق يحيى إسماعيل. المنصورة: دار الوفاء، 1988.

ابن فارس، أبو الحسن أحمد. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **غريب الحديث**. تحقيق عبد الله الجبوري. بغداد: وزارة الأوقاف، 1977.

______. **عيون الأخبار**. ط 2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1996.

ابن ماجة، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجة**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.].

ابن مفلح، محمد. **كتاب الفروع**. تحقيق عبد الله التركي. بيروت/ الرياض: مؤسسة الرسالة ودار المؤيد، 2003.

ابن منصور، إسحاق. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه**. تحقيق محمد الزاحم وآخرين. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2004.

ابن منصور، سعيد. **سنن سعيد بن منصور**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. بومباي: الدار السلفية، 1982.

______. **تكملة كتاب التفسير من سنن سعيد بن منصور**. تحقيق سعد الحميّد. الرياض: دار الصميعي، 1993.

ابن نُجَيم، زين الدين. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ومعه منحة الخالق**. تحقيق زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.].

الأصبهاني، أبو نعيم. **معرفة الصحابة**. تحقيق عادل بن يوسف العزازي. الرياض: دار الوطن، 1998.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. **صحيح البخاري**. تحقيق محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو. **مسند البزار (البحر الزخار)**. تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافع. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988-2009.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **مناقب الشافعي**. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة: دار التراث، 1970.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. **سنن الترمذي**. ط 2. تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1977.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**. ط 2. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

الحاكم، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

الحربي، إبراهيم بن إسحاق. **غريب الحديث**. تحقيق سليمان إبراهيم محمد العايد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1985.

الحنبلي، ابن رجب. **جامع العلوم والحكم**. ط 8. تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.

الخالديان، محمد وسعيد ابنا هاشم. **الأشباه والنظائر**. تحقيق السيد محمد يوسف. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965.

الخطابي، أبو سليمان. **معالم السنن**. تحقيق محمد راغب الطباخ. حلب: المطبعة العلمية، 1934.

الدينوري، أحمد بن مروان بن محمد. **المجالسة وجواهر العلم**. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. المنامة/ بيروت: جمعية التربية الإسلامية/ دار ابن حزم، 1998.

الرازي، ابن أبي حاتم. **آداب الشافعي ومناقبه**. ط 2. تحقيق عبد الغني عبد الخالق. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993.

______. **تفسير القرآن العظيم**. تحقيق أسعد محمد الطيب. مكة المكرمة/ الرياض: مكتبة نزار الباز،1997.

الرملي، شمس الدين. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ريدلي، مات. **الجينوم. قصة حياة الجنس البشري في ثلاثة وعشرين فصلًا**. ترجمة محمد فتحي خضر. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، 1993.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، 2001.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. **المعجم الكبير**. ط 2. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د.ت.].

الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان**. تحقيق عبد الله التركي. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 2001.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح معاني الآثار**. تحقيق محمد سيد جاد الحق ومحمد زهري النجار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1977.

______. **شرح مشكل الآثار**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994.

______. **مختصر اختلاف العلماء**. تحقيق عبد الله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1995.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، 1982.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. ط 2. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1935.

اللخمي، علي بن محمد. **التبصرة**. تحقيق أحمد عبد الكريم نجيب. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011.

المرداوي، علاء الدين أبي الحسن علي. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980.

المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل. **مختصر المزني في فروع الشافعية**. تحقيق محمد عبد القادر شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **سنن النسائي (المجتبى)**. ط 4. اعتناء عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1994.

______. **السنن الكبرى**. تحقيق حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

نوتنجهام، ستيفن. **طعامنا المهندس وراثيا**. ترجمة أحمد مستجير. مصر: دار نهضة مصر، 2005.

النووي، يحيى بن شرف. **صحيح مسلم بشرح النووي**. القاهرة: المطبعة المصرية، [د.ت.].

الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. **تحفة المحتاج في شرح المنهاج** (مع حاشيتي الشرواني والعبادي). مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.

الهيثمي، علي بن أبي بكر. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1982.

الونشريسي، أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**. أشرف على تخريجه محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981.

صدرَ حديثًا

رودیغر سافرانسكي

معلِّم ألماني

هايدغر وعصره

ترجمة: عصام سليمان

كان مارتن هايدغر بالفعل معلّمًا ألمانيًا، جاء من مدرسة المتصوف المعلّم إيكهارت. وكما لم يفعل غيره، أبقى الأفق مفتوحًا أمام التجربة الدينية في عصر لاديني، واهتدى إلى فكر يبقى قريبًا من الأشياء، ويصون من السقوط في الابتذال. بدأ فيلسوفًا كاثوليكيًّا، لكنه قبِل تحدّي الحداثة. فلسفته تلائم الفرد في حريته ومسؤوليته، وتأخذ الموت بجدّيةٍ. تورط في السياسة وأصبح، انطلاقًا من أسباب فلسفية موقتة، ثوريًّا اشتراكيًّا قوميًّا، غير أن فلسفته ساعدته في أن يحرّر نفسه من المشهد السياسي. يمثّل اسم مارتن هايدغر الفصل الأكثر إثارةً في تاريخ الروح الألمانية في القرن العشرين. ويجب الحديث عن ذلك بخيره وشرّه، وفي ما وراء الخير والشر.

*Mohammed Naeem Yassin | محمد نعيم ياسين

دور الاختبار الجيني في حفظ الأنساب

The Role of Genetic Testing in the Preservation of Lineage

ملخص: موضوع هذا البحث رؤية مستخرجة من المبادئ الشرعيّة الدينية للاستفادة من مشروع الجينوم البشري في حفظ الأنساب وتنقيتها من الاختلاط. وخلاصة ما توصّل إليه هو وجوب الاعتماد على الاختبار الجيني في معرفة النسب الحقيقي؛ حيثما كان ذلك لا يؤثر في مؤسسة الأسرة ويضعف فاعليتها في دورها في إصلاح المجتمع، وأن يكون هو الطريق القضائي المعتمد لتحديد الأبوة نفيًا وإثباتًا في غير الحالات التي يكون المولود فيها قد وُلد تحت ظلال حياة زوجيّة عمادها عقد زواج صحيح.

كلمات مفتاحيّة: الاختبار الجيني، فراش الزوجيّة، الأب الشرعي، الأب البيولوجي.

Abstract: This study presents a view of how genetics and genomics can contribute to the objective of the preservation of lineage and the purity of bloodlines, based on Sharia principles. The study concludes that genetic testing (DNA paternity) should be employed to know the true lineage whenever this mechanism does not negatively affect the family institution or undermine its efficacy in making society better. Additionally, genetic testing should be recognized as the only judiciary tool to confirm or negate paternity except in the cases where the child is born within marital life based on a valid marriage contract.

Keywords: Genetic Testing, Wedlock, Religiously–Recognized Father, Biological Father.

* أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.

Professor of Islamic Sharia, The World Islamic Science and Education University (WISE), Jordan.

مقدّمة

موضوع هذا البحث هو بيان موقف الشرع من الدور الذي يجب أن يُعطى لوسيلة علمية اكتُشِفت في هذا الزمان في تحديد الأنساب، وهي ما يُسمّى «الاختبار الجيني»[1]. وهو فحص يُجرى على بعض أجزاء خليّة الإنسان تسمّى «الجينات». وهي تحتوي على معلومات برموزٍ خَلْقيّة يشير بعضها إلى خصائص مميّزة لكل إنسان عن أي شخص آخر، وتحدِّد بدقّة تكاد تبلغ اليقين الشخص الذي تكوّن من ماء آخر (الأبوّة)، وصاحبة البيضة التي تكون منها (الأمومة). ولا يرد على هذا الاختبار في نتائجه أي شك، إذا سلم من الأخطاء المتعمدة وغير المتعمدة. وقد سُمّي هذا التميّز الجيني عند كثير من الباحثين البصمةَ الوراثية. وقد كتب فيها أبحاث وكتب ورسائل جامعيّة، تتفاوت في عمقها، وتختلف في بعض مخرجاتها، وتتفق في أكثرها. وقد لاحظنا، مع ذلك، حاجة هذا الموضوع إلى نوع من البحث يركز على التأصيل، ويبيّن بعض التطبيقات على سبيل التمثيل؛ واعتمدنا فيه على الاستقراء للنصوص والمبادئ والقواعد الشرعيّة والفروع الفقهية، وتحليلها وتركيب معطياتها في مبادئ وقواعد وأصول يمكن تطبيقها على فروع الموضوع على هذا البحث؛ وأردنا فيه إبراز الحد الذي يمكن الذهاب إليه للاعتماد على هذا الاكتشاف الجديد في تحقيق مقصد من مقاصد الشرع العامة؛ وهو حفظ الأنساب من الاختلاط أو الجهالة.

وقد اتّبعنا لتحقيق الهدف المذكور خطة مكونة من ثلاثة مباحث هي: الحالات التي يُمنع فيها استعمال الاختبار الجيني في مجال الأنساب، والحالات التي يجب فيها استعمال الاختبار الجيني في مجال الأنساب، ودور الاختبار الجيني في أحكام «اللعان».

أولًا: الحالات التي يحظر فيها اتخاذ الاختبار الجيني للكشف عن الأنساب

الأصل الذي ترجع إليه هذه الحالات هو وجوب تحصيل خير الخيرين، والتخلص من شر الشرين. ويمكن الناظر أن يتبيّن حالات يجب فيها استبعاد الاختبار الجيني لمعرفة الأنساب، ويمكن إرجاعها إلى سببين هما مقتضى الحفاظ على آصرة الزواج، ومقتضى غلبة مفاسد الاختبار على مصالحه.

1. مقتضى الحفاظ على آصرة الزواج

يُمنع اللجوء إلى الاختبار الجيني، إذا كان ذلك يؤدي إلى توهين رابطة الزوجية وهدم الأسرة بعد تكوينها، وتفكيك روابطها بعد توصيلها، وإضعاف أثرها في التربية الأسريّة؛ بما يجعل النسل فرائس سهلة لأصحاب الأهواء. ويكون ذلك إذا استُعمل هذا الاختبار للكشف عن أنساب الناس والبحث عن أصولهم وفروعهم، إذا كانت تلك الأنساب مستقرّة؛ لأن حوادثها جاءت في ظل علاقة شرعيّة هي

(1) فحص يجريه أهل الاختصاص على بعض مكونات نواة الخليّة الإنسانية يُظهر الخصائص والصفات والقابليات التي ورثها عن أصوله، ويمكن أن يورثها لفرعه. وتدل بعض المعلومات التي يظهرها بصورة تكاد تكون قطعيّة على إثبات الأبوّة أو عدمها.

الزواج؛ لأنه إذا أُتيح لمن شاء أن ينزع من الأسرة شخصًا منها وُلد على فراش الزوجيّة[2]، أو يضيف إليها شخصًا لم يولد على ذلك الفراش، فإذا حدث مثل ذلك صار رباط الزوجية أوهى من خيوط العنكبوت. وفي هذا ضرر بالغ على رباط النكاح، وهو أصل النسب[3]. والنسب الصحيح يجب أن يتولد من عقد نكاح صحيح. فإن كان عقد النكاح صحيحًا، فإن كل مولود من الزوجة ينسب إلى زوجها، ولا يُمكّن أحد من ادعاء أبوته غير الزوج[4]. والأصل الشرعي الذي قرر هذه المكانة لعقد الزواج هو حديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[5]؛ يعني أن ما تلده المرأة ذات الزوج يكون انتسابه لذلك الزوج، سواء أكان الولد من صلبه أم أُدخل على فراشه بارتكاب فاحشة. ومعنى «وللعاهر الحجر» أنّ الزاني بامرأة لها زوج لا ينسب إليه الولد، وليس له إلا الخيبة[6]. وهذا الحديث متفق على صحته، وجميع شراح الحديث والفقهاء متفقون على أن الفراش المقصود هو تعيّن الزوجة لزوجها في الحمل والولادة، وتعيّن المملوكة لسيدها الذي حملت منه. ولم نعثر عند علماء المسلمين على واحد منهم بقصر الفراش على مملوكة السيّد الذي حملت منه، وإنما نصوا على شموله النوعين. وفي نظرنا في إمكان أيّ باحث مسلم، بناء على الحديث واتفاق العلماء على معناه، أن يقرر وقوع إجماع على الحكم المأخوذ منه؛ وهو أن المولود على فراش الزوجية الصحيح يُنسَب إلى الزوج مهما كانت القرائن الدالة على خلاف هذه النسبة، حتى وإن كانت قطعية؛ لقول «وللعاهر الحجر»؛ والعاهر هو الزاني. ويؤكد هذا المعنى ما ورد في الأخبار الصحيحة أن الرسول لمّا رأى الولد أدرك أنه يشبه الزاني، ومع ذلك حكم به لصاحب الفراش، وأمر زوجته سودة بالاحتجاب عنه، ولم يعتبره أخاها بالنسبة إلى هذا الحكم، واعتبره أخاها في سائر أحكام النسب كالميراث والنفقة؛ وربما يؤكد ذلك رواية أحمد التي جاء فيها «واحتجبي منه يا سودة؛ فإنه ليس لك بأخ».

وإذا كان لا جدال في أن هذا أمر تشريعي، فيلزم أن يكون مصدره الوحي. ولو كان اجتهادًا من الرسول، وأخطأ في اجتهاده لما تركه الله عز وجل من غير تصحيح. وبناء على ما تقدّم، يكون القول بالاعتماد على البصمة الجينيّة لنفي الأبوّة عن وَلَدٍ وُلِد على فراش الزوجيّة قولاً مخالفًا للنصّ الثابت ومخالفًا لإجماع علماء المسلمين.

ولا يعني ما تقدّم أن الفقهاء لا ينظرون إلى التولد الواقعي (تولد المخلوقية)؛ بل هو عندهم السبب

---

(2) «فراش الزوجيّة» هو كون المرأة متعينة بعقد الزواج للولادة لشخص واحد، انظر: الجرجاني، **كتاب التعريفات** (بيروت: نشر دار الكتب العلميّة، 1995)، ص 166.

(3) الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة** (تونس/ الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع/ المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، ص 157.

(4) الأب الشرعي هو من يعتبره الشرع أبًا؛ والأب البيولوجي هو من جاء الولد من صلبه حقيقة. ويغلب في المجتمع الإسلامي انطباقهما؛ بحيث يكون الأب الشرعي هو الأب البيولوجي. فإن تفرقا، وجاء الولد من امرأة متعينة شرعًا لرجل بعقد الزواج كان الأب الشرعي هو زوج تلك المرأة. وإن لم يكن للمرأة زوج شرعي كان الأب البيولوجي أبًا شرعيًّا بحسب أحد الأقوال الفقهية، وهو ما ترجّح في البحث.

(5) رواه مسلم، انظر: يحيى بن شرف النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج 10 (القاهرة: المطبعة المصرية، 1929)، ص 37؛ أبو سليمان حمد بن محمد البستي الخطابي، **معالم السنن**، ج 2 (بيروت: المكتبة العلميّة، 1981)، ص 278.

(6) النووي، ج 10، ص 37؛ الخطابي، **معالم السنن**، ج 3، ص 281.

الأصلي للنسب، وإنما اعتبر غيره في الأحكام لخفائه في العهود الأولى، وعدم التمكن من معرفته في ذلك الزمان. ومع ذلك فإنهم اعتبروه عندما لا يكون فراش زوجيّة، واشترطوا لتصحيح عقد النكاح شروطًا يراد بها أن يكون ذلك الفراش مظنة قويّة لحصول التولد الحقيقي (البيولوجي)[7]. لكنهم متفقون على وجوب احترام فراش الزوجيّة، وعدم إهماله بحال إلا في اللعان، ووجوب اعتباره في إثبات النسب وتقديمه على غيره من الأدلة.

وفيما يلي بعض التطبيقات على هذا المبدأ فيما يتعلق بوجوب استبعاد أي بحثٍ عن طرق أخرى لإثبات النسب، بما فيها الاختبار الجيني إذا وجد فراش الزوجية الصحيح:

طلب الزوج إجراء الفحص الجيني لمجرد التأكد من مولود قبله عند ولادته، وسرى الشك إلى نفسه بعد ذلك، وأراد أن يزيل ذلك الشك. فهذا لا يُلبى طلبه، وإذا رفع أمره إلى القضاء وجب ردّ دعواه، فإن اشتملت على صيغة القذف وجب عليه العقاب الشرعي، ويحرم على هذا الزوج معاملة زوجته وولده بمقتضى شكّه، ويجب عليه معالجة نفسه باللجوء إلى الوسائل المشروعة، وليس الفحص الجيني فيها؛ فإنّ من يُصاب بمرض الوسوسة لا يقف عند حدّ فيها، وبخاصّة ما يُسمّى في علم الأمراض النفسيّة بالوسواس القهري. ومهما كانت درجة الشك فالحكم هو ما قلناه. وهذا ينطبق على كل أب جاء ولده على فراش زوجيته، ولم يبادر بنفيه عند ظهور الحمل أو الولادة. وله الحق في نفيه عند ولادته أو ظهور الحمل. لكن هل يمكن أن يقوم الفحص الجيني مقام اللعان في نفي الأبوّة عن المولود؟ سنجعل للجواب عن هذا السؤال مبحثًا خاصًّا.

ومن التطبيقات على المبدأ الذي ذكرناه منع تفحص أحوال الأسر القائمة على عقد زواج صحيح أو فاسد مشهور بين الناس أو ثبت بحكم قضائي قطعي أو إقرار بشروطه، وما سبق من مقررات الفقهاء في وسائل الإثبات قبل ظهور الاختبار الجيني، وصيرورته دليلاً قطعيًا على نفي الأبوة أو إثباتها.

وأما الزواج الصحيح فلا سبيل إلى إبطال الأبوة فيه، ولا إلحاق بنوّة فيه بمجرّد الفحص الجيني، إلا إذا أقيمت البينات على حدوث الولادة على فراش الزوجيّة. وتثبت الزوجيّة بوسائل إثبات ليس منها الفحص الجيني قطعًا؛ فإنه لا علاقة له بإثبات الزوجيّة.

أما وسائل الإثبات الأخرى التي اعتمدها الفقهاء قديمًا، سواء أكانت محل اتفاق أم لم تكن، ما دامت قد عرضت على القضاء وحكم فيها بأحكام باتّة قبل حدوث الثقة التامّة بكفاءة الاختبار الجيني ودلالته، فيجب أن يبقى الحال الأنْسابي على ما كان عليه في معرفة الأنساب، وصدرت فيها أحكام، أو حازت شهرة الاستفاضة، وكلها كانت مقبولة في إثبات النسب، وكانت دلالتها في الحقيقة على حدوث الولادة في فراش زوجيّة. ويبقى البحث قائمًا في اللجوء إلى الاختبار الجيني في غير قرينة فراش الزوجيّة[8].

(7) سيأتي في المبحث اللاحق تفصيل لهذه القضية.

(8) سيأتي الحديث عن ذلك في المبحث التالي.

ولا يجب قبول القول بوجوب خضوع الأشخاص الذين ثبتت بنوتهم أو أبوّتهم بوسائل الإثبات القديمة بحجة أنها ظنية، وكانت الضرورة مسوغَ قبولها، وقد ذهبت الضرورة، وصار في الإمكان التأكد من الأبوة؛ لأن الأحكام القضائية لا تنقض بعد صدورها إذا استوفت الشروط عند صدورها. ويمكن أن يقاس وضع الناس قبل هذا الاكتشاف على وضع أهل الجاهليّة قبيل قيام الدولة الإسلاميّة؛ بجامع أن النسب ثبت بقدر الإمكان؛ فلا يفتش في الأنساب لا بسياسة شرعية، ولا بدعاوى فرديّة[9].

ومن التطبيقات على مبدأ «الولد للفراش» أنّ القاضي يجب أن يكون ملزمًا بمسار محدد في نظر دعاوى النسب، سواء أكان المدعي فيها يطلب نفي نسب الأبوة أو يطلب إثباته، وسواء أكانت الدعوى دعوى شخصيّة أو دعوى حسبه، فيجب عليه أن يبدأ هذا المسار من البحث عن ظروف ولادة الشخص الذي يُراد إثبات نسبه أو نفيه من أجل معرفة إن كان وُلِدَ على فراش زوجيّة أم أنه وُلِدَ على غير فراش زوجيّة، أم لم يكن هذا ولا ذاك. فإن وَجَد القناعة بأن الشخص ولد على فراش زوجية لفلان، كان حكمه بناء على هذه القناعة، ولا توجد حاجة عندئذٍ إلى الخروج عن قاعدة «الولد للفراش». وإذا تبين له أن الشخص وُلد على غير فراش شرعي، فنرى أن بعض الفقهاء لا يرون أي حاجة إلى معرفة الصلب الذي جاء منه هذا الشخص المختلف في نسبه؛ لأنه لا يثبت نسب لمن ولد على فراش غير شرعي. ومنهم من خالف ذلك؛ ويحتمل هذا الرأي الأخير الحاجة الشرعيّة إلى استخدام الفحص الجيني لمعرفة صدق انتماء ولد الزنى إلى فلان المتهم أو عدم انتمائه.

ومغزى ما تقدّم هو إعطاء فراش الزوجيّة قدره الشرعي في عملية البحث عن الأنساب؛ ومقتضاه أنّ القاضيَ لا يجوز له الالتجاء إلى الاختبار الجيني إذا حدث عنده قناعة راجحة بوجود الفراش الشرعي. ولكن إذا فقد تلك القناعة، وجب عليه طلب الحقيقة من الاختبار الجيني.

إذا وُجدت ضرورة للفحص الجيني لغاية غير تحديد النسب؛ كالبحث عن أسباب مرض، وجاءت نتيجة الفحص وجود مرض وراثي يغلب على الظنّ وجوده في القريب، اقتضى ذلك التأكد من نسب ذلك القريب، كأخت المريضة مثلاً. فإن ظهر أنها أختها اتخذت تلك الوقاية، وإلا فلا يجوز الوقاية إذا كانت تسبب ضررًا كقطع الثدي أو استئصال الرحم ونحو ذلك. لكن في هذه الحالة واحترامًا للفراش الشرعي، فإن الواجب أن تقدر الضرورة بقدرها؛ فلا يُزاد عليها، ولا يجوز إعلام الأخوات والأقارب بما أسفر عنه الفحص الجيني، وإنما قدر الضرورة (إذا لم يكن اكتشاف وضع القريب بغير التفتيش عن نسبه) الإبلاغ عن عدم الحاجة إلى القيام بذلك الإجراء الوقائي من قطع أو استئصال أو تعريض لأي ضرر. ولا يحلّ تمزيق أواصر العائلة من دون ضرورة، وما دامت الأخت قد وُلِدت على فراش الزوجيّة كأختها المريضة، وجب التزام حكم الفراش، ولا إثم على ستر الحقيقة المادية؛ لأن كشفها لا يفيد شيئًا، وإنما يضرّ كثيرًا، فيكون محرمًا لا واجبًا ولا جائزًا.

---

(9) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق محمد حامد الفقي، ج 4 (القاهرة: مطبعة السنّة المحمديّة/ نشر رئاسة الإشراف الديني بالمسجد الحرام، 1950)، ص 234.

وقد يُقال: كيف يجوز السكوت على أمر يتعارض مع بعض الأحكام الشرعيّة التي مبناها على النسب، كالتحريم والمحرميّة والميراث وغيرها؟ والجواب أن الشارع قد اعتبر من يولد على فراش الزوجيّة ابنًا لصاحب الفراش، وإن كان من الناحية الخلْقيّة (البيولوجيّة) لغيره؛ يشير إليه ما تقدّم «وللعاهر الحجر»؛ فاعتبر المولود ابنًا شرعيًا، وإن كان من الواقع ليس في صلب والِده المعتبر؛ وهذا من باب الاعتبار «الحكمي»؛ كالتيمم اعتبر طهارة، والمفقود اعتبر ميتًا وإن كان حيًّا في الواقع؛ فهو من الاعتبار الشرعي، وليس من وضع الناس.

وقد يماحك مماحك بأن الرسول أمر سودة بالاحتجاب عمن حَكَم له بالنسب من زمعة بناء على الفراش؛ لشبه بين الولد وعتبة بن أبي وقاص[10]. والجواب أن الأمر في هذه الحادثة مختلف عما نحن فيه، وهو أن الأمر وصل إلى القضاء، وكان القاضي الرسول، ولا فائدة من الستر علمًا بأن الطبيب الذي اكتشف الأمر ليس قاضيًا، وعليه الحفاظ على سر المريض ومن في حكمه ممن يعرض عليه، وليس عليه التبليغ عما وجد إذا كان ضرره أكبر من نفعه، كما في المثال المذكور.

2. مقتضى غلبة مفاسد الاختبار الجيني على مصالحه

لا يجوز اللجوء إلى الاختبار الجيني للكشف عن النسب، إذا كان ذلك لا يحقق مصلحة، أو مصالح موهومة أو يؤدي إلى مفاسد أعظم من المصالح التي يمكن أن يحققها، أو حتى تعادلها؛ لأن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح عند التعارض[11]. وهذا المانع يُرجع في معرفته إلى الموازنة بين المصالح والمفاسد، وهي عمليّة يحتاج التنظير فيها إلى بحث مستقلّ، ولكن يمكن أن نتبيّنَ بعض الحالات والصور التي لا يكون فيها مصلحة في إجراء الاختبار الجيني للكشف عن الأنساب أو تكون مصالح الكشف عنها أقل من مفاسدها، من ذلك:

التفتيش عن أنساب الناس من غير جهة مختصّة، والجهة المختصّة الوحيدة في الحكم في الأنساب هي القضاء، وعلى التحديد قضاء الأحوال الشخصيّة؛ لأن السماح لمن شاء بتتبع الأنساب، مهما كان عليمًا من الناحية الفنيّة، يثير كثيرًا من الفتن بين الناس في هذا الزمان، مما لا يوازيه أو يقترب منه في الأهميّة من المصالح المتصوّرة. ومن كان ينازع في نسب، فليذهب إلى القضاء. والتفتيش عن الأنساب ليس من «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» المشروع؛ لأنه يحتمل أن يؤدي إلى منكرات ومفاسد أكبر، وذلك من الحالات التي لا يجوز فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فقد قال العلماء: يُشترط في النهي عن المنكر أن لا يترتب عليه منكر أكبر[12]. إن فتح الباب للبحث عن الأنساب لغير القضاء هو فتح لباب الطعن في الأنساب. وجمهور الفقهاء لا يرون إثبات النسب أو نفيه من حقوق

---

(10) انظر القصّة وحكم الرسول في: الخطابي، **معالم السنن**، ج 3، ص 278.

(11) **مجلة الأحكام العدلية**، المادة 30؛ أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، **الفروق**، ج 2، ص 188، 212؛ محمد بن محمد المقري، **القواعد**، ج 2، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد (مكة المكرمة: شركة مكة للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص 443؛ الزركشي، **المنثور**، ج 1، ص 384.

(12) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الحسبة في الإسلام** (المدينة المنورة: مطبعة الجامعة الإسلامية، [د.ت.])، ص 66.

الله تعالى[13]. وأغلب الظن أن من ذهب إلى أنه من حقوق الله عز وجل لا يفتح الباب على مصراعيه للطعن في الأنساب، وتغيير ما عرف منها واشتهر، وبخاصّة في زمن كثر فيه الفساد وخراب الذمم، ولالتزموا القاعدة السابقة في النهي عن المنكر (نعني أنه لا يؤدي إلى منكر أكبر).

وما تقدّم إنما يخص مجتمعًا يدين بالإسلام، وتشريعاته التي من أهمها تشريعات العائلة، وما تحويه من النظم العادلة، ولا يقاس ذلك بما عليه المجتمعات التي لا تؤمن بتشريعات الإسلام، وجعلت الحرية في العلاقات الجنسيّة أمرًا سائدًا، وضعفت فيها القيمة الاجتماعيّة والتشريعيّة للأنساب؛ بسبب الضعف الشديد في آصرة النكاح عندهم؛ فصار اهتمام الناس بمؤسسة الزواج وانتساب الأولاد إلى الآباء والأمهات من الكماليات أو أقل منها؛ وإذا وجد فهو أمر يرجع إلى اختبارات الأفراد الشخصيّة. وهذا مسلك في الحياة الإنسانية يناقض النظرة الإسلاميّة إلى أهمية رابطة الزوجيّة، وآصرة النسب وهو يجعل تطبيق التشريعات الإسلاميّة المنظمة لأحوال الأسرة أمرًا مستحيلاً في الواقع.

والمعنى المراد من تلك المقارنة هو تفسير الواقع التشريعي والاجتماعي في المجتمعات المنفلتة جنسيًّا من حيث التهاون في حفظ الأنساب، والسماح باستعمال الاختبار الجيني بحسب طلب الأفراد؛ حيث لا يترتب على نتائجه سوى تلبية رغبات فردية لا شأن للقانون فيها إلا قليلاً. فمن أراد أن يعرف أن هذا الولد ابنه من صلبه، أو يعرف إن كانت زوجته تخونه، وجد أمامه من الشركات والمختبرات التي لا تألو جهدًا في الإعلان عن نفسها وتقديم خدماتها لأولئك الطالبين، ولا يترتب على ذلك التزاماتٌ وحقوقٌ مجتمعية إلا قليلاً، ولا هدمٌ لأنظمة أسريّة والتزامات مالية أو معنويّة؛ وهو وضع مناقض تمامًا للوضع النظامي والاجتماعي الذي أراده الإسلام للمنتسبين إليه.

ومن الصور التي تربو فيها مفاسد الفحص الجيني للكشف عن الأنساب على مصالحه استعمالُه لتعقب أفراد القبائل وأفخاذها وعشائرها؛ بقصد معرفة مدى الصدق في انتماءاتهم النَّسَبيّة المشهورة؛ فقد فشا مؤخرًا في الأوساط الشعبية من يزعم أنه باختباراته وفريقه الفني يستطيعون معرفة انتساب فلان أو فلانة إلى القبيلة الفلانيّة أو إلى الجد العشرين أو الخمسين، أو أكثر أو أقل؛ وربما سطر ذلك في كتب. ولسنا نجد في مفكرتنا إلى الآن مصلحة تزيد على مفاسد هذه الممارسة؛ حين يقال: أنت لست من قبيلة كذا أو منها أو من غيرها، أو أصلك من البلد الفلاني أو من أهل ديانة ما. وهكذا يظهر من يصنفون الناس، ويعدِّلون على أنسابهم وتجمعاتهم. وربما تلا ذلك أشكال من العصبيّة، ومن الفتن، وربما قيل بعد ذلك أن جينات القبيلة الفلانية أعلى في رتبتها من جينات قبيلة أو قبائل أخرى. وهذه العصبيات والقيم ليست في الكفة الممدوحة من ميزان الإسلام، بل إن بعضها في قاع القيم المذمومة؛ فإن التقويم في الإسلام لا يكون بحسب تلك القيم، وإنما على القوة والأمانة، والإحسان والتقوى، ولا شك في أن كلّ ممارسة تؤدي إلى تنحية هذه القيم واستبدال غيرها بها مما لا ينتج من إرادة الإنسان واختياره كالانتساب إلى القبائل والأقوام يجب منعها، ومعاقبة من يتخذها.

---

(13) انظر تفصيل آراء الفقهاء في هذه المسألة في: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهيّة الكويتية**، ج 40 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1982)، ص 253-254.

وهناك ملحظ آخر يقتضي منع إجراء الاختبارات الجينيّة لمعرفة الأنساب البعيدة، حتى وإن افترضنا قطعية دلالة تلك الاختبارات في هذا المجال؛ لأن النسب مربوط بفراش الزوجيّة، ودلالته عليه أقوى من دلالة الاختبار الجيني؛ لأن الشارع الإسلامي جعله أقوى الأدلة، كما طالما ذكرنا من الحديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

وإذا كان الاعتبار في إثبات الأنساب لفراش الزوجية، فكيف يمكن ذلك في الأنساب البعيدة التي درستْ بيناتها، سوى بينة الاستفاضة بين الناس. والاختبارات الجينية لا دور لها إلا في غيبة الفراش، وفرز الأنساب القديمة لا يمكن فيه نفي الفراش بعد استفاضة تلك الأنساب، وإن أثبتت الجينات النسب البيولوجي للشخص؛ لأن الاعتبار هنا من الشرع وليس الإنسان؛ فهو أقوى الأدلة، ولا عبرة مع ثبوته لأي دليل آخر؛ والقاعدة في هذا الأمر أن الأحكام لا تبنى على أدلة تعارضها أدلة أقوى منها[14].

والسياسة الشرعيّة في هذا الأمر تقتضي، بناء على ما تقدم، منع التفتيش عن الأنساب القديمة التي يتعذر فيها إثبات عدم حدوثها تحت ظلال خيمة الزوجية الصحيحة. وإنما دليل ثبوت فراش الزوجيّة فيها قائم، وهو الاستفاضة؛ ودلالة هذا النظر تحريم التفتيش في الأنساب القديمة بأي وسيلة مهما كانت.

ومن مظان المفسدة الغالبة في الكشف عن الأنساب بوساطة الفحص الجيني الإعلان عنها عندما تكون من النتائج العرضية لذلك الاختبار؛ فإذا أُجريَ ذلك الاختبار أو جماعة بقصد البحث عن بعض الأمراض، وظهر للطبيب أو المختبر أنساب أصحاب العينات، فليس من المصلحة، ولا من اختصاص الأطباء والباحثين التبليغ عن كل شيء يظهر لهم إذا كان في التبليغ عنه فتنٌ بسبب التشكيك في الأوضاع المستقرّة. وقد تقدّم أن النزاع في الأنساب لا يبت فيه إلا القضاء، وإذا وُجدَ مسوغ شرعي للجوء إلى الاختبار طَلَب ذلك، ويكون الهدف عندئذٍ هو معرفة النسب، والقاضي يحكم بمقتضاه.

ومن الممارسات التي لا تحظى بغطاء شرعي، أن تقوم الدولة بمسح جيني على مواطنيها هدفه معرفة النسب البيولوجي لكل واحد، وحفظه لاستعماله عند الحاجة إلى بعض التصرفات؛ فهذا أمر خطير جدًا يزرع الخوف والشك في صدور الناس، وبخاصّة إذا صار الفسادُ هو الغالب على مؤسسات الدولة، وهذه الممارسة في حقيقتها فيها تعدٍّ على قاعدة «الولد للفراش» في النسب. فإذا كان للمسح الجيني هدف آخر، كمعرفة الأمراض الوراثية في المجتمع، والبحث عن أدوية وعلاجات، فالأمر المشروع هو اتخاذ كل الاحتياطات للابتعاد عن وسائل الكشف عن الأنساب؛ حيث لا يؤخذ به، فإن ظهر شيء مها استُبعِدَ وأُتلفت المعلومات الخاصّة بالأنساب.

يقتضي ما تقدم أن تضبط عمليات الفحوص الجينية الكاشفة عن النسب بإصدار قانونٍ يمنع اللجوء إليها إلا عن طريق القضاء، وتُمنَع المختبرات والأطباء من إجرائها إلا إذا جاءها أمرٌ قضائيٌ، وأن تُفرض عقوبات رادعة على طالبي الفحص والذين يقومون به، وأن لا يُعترف بأي فحص يُجرى عن غير طريق

(14) الخطابي، **معالم السنن**، ج 3، ص 280.

القضاء؛ فإن فعله شخص أو مختبر عُوقب وكان الولد لصاحب الفراش تجب عليه نفقته، ويتوارثان على أي حال، وروعيت أحكام المحرميّة والتحريم؛ كما جاء في الحديث «واحتجبي عنه يا زمعة»؛ فيعتبر ولدًا لصاحب الفراش من جهة حقوقه الخالصة، ولا يُعتبر كذلك من جهة حقوق الله الخالصة. وهذا إذا كانت نتيجة الفحص نفي الأبوة. وإلا كان الزوج قاذفًا لزوجته، ولها الخيار في حق طلب التفريق بسبب قذفه لها، ويحكم لها، وعلى الزوج الوفاء بكامل حقوقها المالية. ومن جهة أخرى يجب أن يُنص في القانون على ردّ دعاوى نفي الأبوّة عمّن وُلدَ على فراش الزوجية سوى في حالة اللعان بشروطه.

ثانيًا: تأصيل الحالات التي يجب فيها اللجوء إلى الاختبار الجيني لمعرفة النّسب

من المعلوم أن الاختبار الجيني يكشف بصورة شبه قطعيّة عن النسب الخَلْقي (البيولوجي)، وهي صلة التوالد الحقيقي بين الأصول والفروع. ولكن الشارع لم يربط النسب الشرعي بمعرفة النسب الخلقي بصورة مطلقة، وإنما مَنَح وصف «الشرعي» للنسب الذي ينشأ تحت خيمة الزوجيّة على فراشها. وثبوت النسب الشرعي مربوط بثبوت نشوئه بين زوجين؛ فكل ما تضعه الزوجة أثناء زواجها من مواليد يكون لزوجها، وإليه نسبه؛ وإن كان الانتماء الخَلْقيّ (البيولوجي) إلى غير ذلك الزواج. وقد تقدّم أن حكمة ذلك هو احترام آصرة الزواج؛ لإمكان تطبيق نظم العائلة الشرعيّة على أفرادها وتحقيق مقاصدها التي أشرنا إليها سابقًا.

ولكن هل يعني ذلك أن النسب الخَلْقيّ (البيولوجي) ليس له قيمة في إثبات النّسب أو في الأحكام الشرعيّة؟ والجواب هو النفي؛ لأن الشارع قد أعطى هذا النسب نوعين من القيمة الشرعيّة: الأولى قيمة إثباتيّة، والثانية قيمة حكميّة. والأولى تعني وجود اعتبار ما لذلك النسب في إثبات النسب الشرعي؛ والثانية تعني أن الشارع بنى بعض الأحكام الشرعيّة علىً ثبوت ذلك النسب الخلقيّ، بغض النظر عن ثبوت النسب الشرعي.

وفيما يأتي نبيّن هذين النوعين من القيمة الشرعيّة وتطبيقاتهما.

1. القيمة الإثباتية للنسب البيولوجي

تقدّم أن المعتبر في نظام العائلة الإسلامي هو النسب الذي يعترف به الشرع، وأنه هو النسب الذي يتولد عن آصرة الزواج وعلى فراش الزوجيّة، وأن محل الإثبات في وسائل إثبات النسب كلها هو فراش الزوجيّة. فالشهود يشهدون على أن فلان وُلد على فراش زوجيّة، والاستفاضة هي شهادة سماعيّة من أناس يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، ولا شك في أن مضمون الاستفاضة هو الشهادة الجماعية على أن فلانًا ولد على فراش زوجية المشهود له. والقيافة قرينة ذات دلالة على أن فلانًا ولد على فراش زوجيّة لفلان بسبب التشابه الذي يراه القائف دليلاً على الانتساب.

ثم إن الحكم القضائي يبنيه القاضي على إحدى تلك البينات أو أكثر، وفي قناعته أن المراد من أي طريق يعتمد عليها هو الدلالة على أن هذا الإنسان المحكوم له هو صاحب الفراش الذي وُلد عليه

الشخص الذي يُدَّعَى أبوته أو بنوته؛ فالمدلول عليه من وسائل الإثبات هو الفراش، سواء صرّحَ بذلك أهل تلك الوسائل أو لم يصرحوا؛ بدليل أن أحد الشهود لو صرح بعدم وجود زواج أو فراش زوجيّة لم يجز للقاضي أن يحكم بالنسب، وكذلك لو صرح أحدهم أن فلانًا عاشر فلانة من غير زواج، فحملت وولدت لم يجز للقاضي أن يحكم بالنسب؛ لأن الشهادة لم تقع على السبب الشرعي، وهو فراش الزوجية صراحة أو ضمنًا.

وقد يفهم مما تقدّم أن الاختبار الجيني لا مجال لاعتباره في إثبات النسب؛ وهذا استعجال في الاستنتاج؛ وذلك أنه في مجتمع لا يسمح بالتناسل إلا مع وجود عقد الزواج والعشرة الزوجيّة، وما تدل عليه من حدوث الجماع بين الزوج وزوجته، وحدوث الحمل والولادة والنسب الخَلْقي، أدركتَ أن ثبوت النسب البيولوجي بصورة قطعية يكون قرينة قويّة على أن الولد ثمرة جماع حلال بين رجل وامرأة؛ لأن هذا هو السائد في المجتمع، وأن الجماع على غير الطريقة الشرعيّة حرام في عقيدة الناس وموجب للعقاب الدنيوي والأخروي، عند الله تعالى وفي شريعته.

ولعل الذين اعتبروا القيافة قرينة على النسب الشرعي المنبثق من فراش مباح شرعًا هو فراش الزوجيّة[15]؛ والاختبار الجيني هو من جنس القيافة ولكنه أعلاها صدقًا في الدلالة على النسب الخَلْقي (البيولوجي). وينبني على ذلك أن يكون ثبوت النسب الخلقي بذلك الاختبار أقوى القرائن على حدوث سبب النسب الخَلْقي في ظلال عقد زواج صحيح. ولكنه مع ذلك قرينة تقبل إثبات العكس؛ بأن يكون النسب الخَلْقي نشأ عن جماع خارج نطاق الزوجيّة.

ومن جهة أخرى، فإننا نرى أن قرينة النسب الخَلْقي (البيولوجي) المستخرجة بالاختبار الجيني أقوى دلالة من سائر الأدلة التي ذكرناها؛ لأن حجية جميع أدلة إثبات النّسَب أو نفيه، بما فيها الشهادة والإقرار والقيافة، ليس محلها العلوق الذي هو السبب الأصلي للنسب كما يقول السرخسي (ت. 490هـ)[16]. لكن الاختبار الجيني يعطى دلالة أقوى من إبصار العلوق فضلاً عما يسبقه من جماع ونحوه أو دخول. والأدلة الأخرى يدخلها من الظن أكثر من الاختبار الجيني بكثير، إذا اتُّخذت الإجراءات اللازمة لتحقيق صدقيته. وقد رأى ابن قيم الجوزيّة أنّ القرائن قد تكون أقوى دلالة على الحقيقة من الشهادات، ويجب تقديمها عندما تكون كذلك، وأنّ البينات إنما سميت بهذا الاسم لأنها تبيّن الحق، وأن القاضي عليه أن لا يحكم بالشهادة إذا وَجَد قرائن أقوى منها دلالة على الحق[17].

(15) انظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، **الأم**، ج 6، ط 2 (القاهرة: دار المعرفة، 1993)، ص 246؛ يحيى بن شرف النووي، **المجموع شرح المهذب**، تحقيق محمد نجيب المطيعي، ج 16 (جدة: مكتبة الإرشاد، [د.ت.])، ص 176؛ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، **المغني لابن قدامة**، ج 8 (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968)، ص 126؛ أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، ج 5 (نواكشوط: دار الرضوان، 2010)، ص 207؛ إبراهيم بن الإمام شمس الدين بن فرحون، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995) ص 91؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق نايف بن أحمد الحمد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2011)، ص 16.

(16) محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، ج 17 (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ص 156.

(17) ابن قيم، **الطرق الحكمية**، ص 16.

وخلاصة القول في القيمة الإثباتية للاختبار الجيني من الناحية الشرعيّة أنه قرينة مقدمة على جميع أدلة الإثبات الأخرى، ولا يقدم عليها إلا قيمة فراش الزوجية الصحيح.

2. القيمة الحكميّة للنسب الخَلْقي (البيولوجي)

النسب الخلْقي أمر واقعي، بغض النظر عن اعتراف الشرع به؛ وهو يقتضي وجود أب جاء الولد من صلبه، وأمّ حملته وولدته. والحق عندنا أنّ النسب الشرعي مترتب على النّسب الخلقي؛ لأنه فرع لعلوق الولد برحم المرأة من ماء الرجل؛ فالنسب الخلْقي والنسب الشرعي أصلهما ذلك العلوق، وإنما اعتبر الشرع فراش الزوجيّة، وهو تعيّنُ امرأة لاستقبال ماء زوجها، سببًا ظاهرًا للنسب الشرعي لاعتبارات وحِكَم ومقاصد ذكرناها في المبحث السابق، ولم يُلغِ السبب الحقيقي؛ وهذا المعنى يظهر عند انعدام ذلك الفراش، فيكون النسب الحقيقي هو المعتبر؛ لأنه هو المتولّدُ عن سبب واقعي هو العلوق المذكور أعلاه.

وقد أخذنا هذا المعنى من بيانات الفقهاء المتضمنة لتعليلاتهم التي ساقوها عندما تكلموا في شروط تحقق فراش الزوجيّة الصحيح، وتفسيراتهم لها؛ إذ هم متفقون على أن السبب الحقيقي لتكوّن النسب يتعذر التحقق منه؛ لأنه أمر يحدث في مكان وظروف لا يكاد الزوجان أنفسهما يعرفانها بيقين، ولا غيرهما؛ لأن ذلك السبب هو اتحاد يجري بين جزء من ماء الرجل وجزء من ماء المرأة، وهو حدث يقع في رحم المرأة في وقت لم يكن ليعرف إلا حديثًا، ولا يعرف منه بدقّة صاحب كل جزء من الماءين إلا بعد اكتشاف القرائن القطعية في هذه الأيام.

وهذا السبب الحقيقي للنسب لما كان كما وصفنا في وقت التشريع وزمان الفقهاء، وبنيت على معرفة النسب نظم وتشريعات وحقوق والتزامات مهمة وخطيرة، لذلك قاد الفقهاءَ البحثُ عن مَظنّات تحقق ذلك السبب الحقيقي واعتبارها بدلًا منه؛ فمنهم من رأى اعتبار أقرب الحوادث من ذلك السبب، فقال: هو وطء الرجل زوجته، بل فصّل بعضهم وقال: «هو إدخال حشفة الرجل في فرج المرأة بصورة كاملة»[18]، وقال آخرون: إن هذا أمر متعذر، واعتبروا الدخول الفعلي يكفي لتحقق السبب البديل[19]. ورأى بعضهم أن ذلك متعسر أيضًا؛ فقالوا: إنما هو تمكن الزوج من الدخول، فإن وجد التمكن وجد السبب البديل الشرعي[20]. ورأى الحنفية أن الإمكان نفسه أمرٌ خفي، وأن السبب البديل الشرعي من السبب الحقيقي (الخلقي) لنشوء الأنساب هو عقد النكاح؛ فهو واضح ولا خفاء فيه[21].

(18) أبو القاسم نجم الدين جعفر بن حسن الحلي، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، ج 3 (قم: منشورات أمير، 1988)، ص 94؛ محمد بن يوسف بن أطفيش، **شرح النيل وشفاء العليل**، ج 6، ط 2 (بيروت: دار الفتح، 1972)، ص 273.

(19) أحمد بن عبد الحليم أبو العباس الحراني بن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج 10، ط 2 (القاهرة: مكتبة ابن تيميّة، 1980)، ص 34؛ برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح، **المبدع في شرح المقنع**، ج 8 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1980)، ص 98.

(20) محمد بن عرفة الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج 2 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1912)، ص 460؛ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، ج 5 (بيروت: دار الفكر، 1982)، ص 405.

(21) السرخسي، ج 5، ص 45؛ علاء الدين أبو بكر الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج 6، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982)، ص 243.

فكأنهم اتفقوا على أصل السبب في نشوء الأنساب، كما اتفقوا على أن الوصول إلى معرفة ذلك السبب أمر متعذر جدًّا يقترب من المستحيل العادي في عصرهم. ثم اختلفوا فيما يجب اعتباره دليلًا عليه؛ وأوضح ما وجدنا من أقوال رؤوس الفقهاء مما يؤيد ما ذكرنا هو كلام للسرخسي؛ حيث قال: «السبب الحقيقي في ثبوت النسب هو علوق الولد برحم المرأة من ماء الرجل، وهذا العلوق أمر خفي لا يمكن معرفته، وكذلك التمكّن من الوطء الذي هو مظنة هذا العلوق أمر خفيٌّ أيضًا لا يمكن الوقوف عليه؛ ولهذا وجبَ تعليق الحكم بالسبب الظاهر، وهو عقد الزواج الذي لا يُعقد شرعًا إلا لهذا المقصود الذي يتحقق به النّسل، ومتى قام السبب الظاهر مقام السبب الحقيقي أصبح للاعتبار للسبب الظاهر دون الآخر، ودار الحكم مع السبب الظاهر وجودًا وعدمًا»[22].

وفي هذا الزمان بعد أن توصل العلم إلى اكتشاف علمي يقيني الدلالة على وجود السبب الخَلْقي (البيولوجي)، يصبح التعليل الذي ذكره الفقهاء من الخفاء في ذلك السبب والحوادث القريبة منه غير وارد، وأظنهم لو كانوا موجودين لاتفقوا على اعتبار الاختبار الجيني لإثبات السبب الحقيقي لتكون أشجار النسب بين الناس. ولكن لا يجوز شرعًا أن تصادر هذه النتيجة ما قلناه في المطلب السابق من ضرورة احترام فراش الزواج الصحيح، وعدم تجاوزه بعد استكمال شروطه وقبل انتهائه. بل إن ما ذكرنا هنا لا يعني قبول الشرع بأي إجراء يعارضه؛ حتى يبقى لعقد الزواج الذي وصفه الله عز وجل بالميثاق الغليظ حرمته، وتحقيق مقاصد التشريع الإلهي في سياسة الأسرة. ثم لا خلاف بين الفقهاء أن الولد ينسَب إلى أمّه التي ولدته بعد أن يكون في بطنها من مائها وماء الأب؛ ويترتب على نسبه لأمّه جميع علاقات النسب والأنظمة التي تحكمها؛ فالولد يرث من أمّه بلا شك، وتناله أحكام التحريم والمحرميّة الدائرة على الأم.

وأما الأب، فإن كانت أم ابنه زوجته فالنسب شرعي وخَلْقيّ ويترتب عليه جميع أحكام الأسرة المقررة في الشريعة؛ لكن إن لم تثبت الزوجية بينهما كان المولود من زنى، ورأى جمهور الفقهاء أنه يعتبر ولدًا للزاني من حيث التحريم؛ أي لا يجوز للزاني أن ينكح ابنته من الزنى، ولا يحل له نكاح أمها، ولا نكاح أخته من الزنى، وكذلك بنت أخيه وبنت ابنه من الزنى، بأن زنى أبوه أو أخوه أو أخته أو ابنه، فأولدوا بنتًا، فإنها تحرم على الأخ والعم والخال والجد. وهذا مذهب الحنفيّة، والحنابلة والمالكية في أحد أقوالهم؛ لأن البنت من الزنى هي جزء من الزاني، فهي بنته وإن لم ترثْه ولم تجب نفقتها عليه. وخالف الشافعية، وذهبوا إلى عدم التحريم بسبب الزنى؛ لأنها بنوة غير شرعيّة، وإن كانت بنوة خَلْقيّة[23]؛ أخذًا بظاهر الحديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

وقد استدلّ ابن القيّم لمذهب الجمهور بقوله: «واختصم إليه صلى الله عليه وسلم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام، فقال سعد: هو ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إليّ أنه ابنه، انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هو أخي؛ ولد على فراش أبي من وليدته، فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى

(22) السرخسي، ج 17، ص 156.

(23) انظر: أحمد الغندور، **الأحوال الشخصيّة في التشريع الإسلامي**، ط 2 (الكويت: مكتبة الفلاح، 1982)، ص 107-108.

شبهه، فرأى شبهًا بينًا بعتبة، فقال: «هو لك يا عبد. الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة»، فلم تره سودة قط متفق عليه وفي لفظ للبخاري «هو أخوك يا عبد»، وعند النَّسائي «واحتجبي منه يا سودة فليس لك بأخ» وعند الإمام أحمد «أما الميراث له، وأما أنتِ فاحتجبي منه؛ فإنه ليس لك بأخ»؛ فحكم وأفتى بالولد لصاحب الفراش حملاً بموجب الفراش، وأمر سودة أن تحتجب منه عملاً بشبهه بعتبة، وقال: «ليس لك بأخ» للشبهة، وجعله أخًا في الميراث؛ فتضمنت فتواه صلى الله عليه وسلم أن الأَمَةَ فراش، وأن الأحكام تتبعض في العين الواحدة عملاً بالاشتباه، كما تتبعض في الرضاعة، وثبوتها يثبت بها التحريم دون الميراث والنفقة. وكما في ولد الزنى؛ هو ولد في التحريم وليس ولدًا في الميراث، ونظائر ذلك أكثر من أن تذكر؛ فيتعين الأخذ بهذا الحكم والفتوى، وبالله التوفيق».

وفي مذهب الجمهور واستدلال ابن القيم لهم ما يشير إلى أن الجمهور ومعهم ابن القيم يرون أن ثبوت النسب الخَلقي (البيولوجي) يترتب عليه حقوق لله تعالى منها تحريم بعض النّساء كمحرمات النسب الشرعي، ولكنه عندهم ليس بولد في الميراث والنفقة وأحكام أخرى، وهي حقوق لله عز وجل تقام دعوى الحسبة لتحصيلها. وبناءً على ما تقدّم، فإن الكشف عن النسب البيولوجي ضروري لتحصيل طائفة من حقوق الله عز وجل.

وهناك قول ثالث هو أن النسب البيولوجي إذا كان مجردًا عن النسب الشرعي، بمعنى أنه لا فراش زوجية فيه، أنه كالنسب الشرعي في الحقوق والالتزامات كلها إذا استلحقه الزاني به، بشرط أن لا يكون هناك فراش لزوج آخر، غير الزاني، كما لو كانت المرأة بكرًا أو أرملة لم تتزوج أو المطلقة طلاقًا بائنًا، وهذا إذا استلحق الزاني ولده من الزنى، وهذا قول لعروة بن الزبير بن العوام وابن يسار مولى ميمونة أم المؤمنين أحد فقهاء المدينة السبعة، والحسن البصري وإسحاق بن راهويه وابن سيرين والنخعي وابن تيمية[24]؛ وقد أول هؤلاء الحديث «الولد للفراش» على أنه حكم بذلك عند تنازع الزاني وصاحب الفراش؛ ومن أدلتهم ما روى إسحاق عن الحسن البصري في رجلٍ زنى بامرأةٍ، فولدت ولدًا، فادعى الزاني ولدها، فقال: يُجلد ويلزمه[25] الولد. ثم قال ابن القيّم: وهذا مذهب عروة بن الزبير وسليمان بن يسار، وذكر عنهما أنهما قالا: «أيما رجلٍ أتى إلى غلامٍ يزعم أنه ابن له، وأنه زنى بأمه، ولم يدع ذلك الغلام أحد فهو ابنه». واحتج سليمان بن يسار بأن عمرَ بن الخطاب كان يليط «يلحق» أولاد الجاهليّة بمن ادعاهم في الإسلام». ثم قال: «وهذا المذهب كما ترى قوةً ووضوحًا، وليس مع الجمهور أكثر من «الولد للفراش». وكان صاحب المذهب أول قائل به «يعني تقديم الفراش عند النزاع»؛ ثم قال: «والقياس الصحيح يقتضيه؛ لأن الأب أحد الزانيين، والولد إذا كان يلحق بأمه وينسب إليها وترثه ويرثها، ويثبت النسب بينه وبين أقارب أمه مع كونها زنت به، والولد وُجِدَ من الزانيين، وقد اشتركا فيه واتفقا على أنه ابنهما، فما المانع من لحوقه بالأب إذا لم يدّعِه غيره؟ وهذا محض القياس. وقد قال جريج للغلام الذي زنت أمه بالراعي: من أبوك يا غلام؟ قال: فلان الراعي، وهذا إنطاق من الله لا يمكن

(24) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد**، ج 4، ص 233-236.

(25) تأمل قول الحسن البصري «ويلزمه الولد»؛ فقد اعتبره تبعة تلحق الزاني، وليس كما طالما كرر أصحاب الرأي المخالف من أنه نعمة ولا يستحقها الزاني.

فيه الكذب»[26]؛ وهو يقصد أن الله تعالى سمّى ولد الزنى على لسان الغلام الذي يستحيل أن يقدر على الكلام في العادة إلا أن ينطقه الله عز وجل كما أنطق عيسى عليه السلام وهو في المهد، فسمّى الراعيَ الذي زنى أبًا. وما تقدّم يرجح ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث، وهو قول ابن تيمية، كما ذكرنا. لكن ابن القيم استكمل رأيه المتقدم بذكره حديثين أخرجهما أبو داود، ولكنه اعتبرهما ضعيفين لا تثبت بهما الأحكام، لكنه لم يغلق باب الرأي في هذه المسألة بإحكام، وإنما ختمها بقوله: فإن صح الحديثان فالقول قول الجمهور.

وعلى الرغم من أن الجدل الفقهي مستمر حول نسب ابن الزنى، وأن أدلة الفرقاء في هذه المسألة محتملة وليست قطعيّة، فإننا نميل إلى اعتبار النسب الخَلْقي (البيولوجي) نسبًا شرعيًا، إذا لم يوجد فراش زوجيّة يتعلق بحق المنتسب، وبخاصة إذا استحضرنا بعض المقاصد الشرعيّة المتعلقة بهذا الموضوع، والتي تُعدّ قيمة شرعيّة إضافية لما ذكرناه، من ذلك:

هناك ملحظٌ لا بد من اعتباره عند البحث عن القيمة الشرعيّة للنسب البيولوجي، وهو أن هذا النسب يعني وجود إنسان بريء لا دخل له في خطيئة أبيه وأمّه؛ وقاعدة الإسلام في العدل تقتضي أن لا يؤاخذ أحد بجريرة غيره؛ كما في الآية الكريمة ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (فاطر: 18)، وفي الآية ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ (الأنعام: 164)، وهذا الإنسان الذي جاء نتيجة خطأ أو خطيئة يستحيل أن يغفل التشريع الرباني عن إنصافه، وتركه بلا أب يُلزم به، وعدله أن يكون هذا الأب هو الذي جاء ذلك البريء من صلبه. وهذا حق يختلط فيه حق الله عز وجل وحق العبد. وإذا كان الولد للفراش دائمًا، ويجد ذلك الولد من تجب عليه رعايته، فإن ولدًا جاء على غير فراش شرعي، فإنه لا يفقد حقّه في الرعاية، فإن وجد من يستحق الإلزام بهذه الرعاية وجب تحميله المسؤولية كاملة. ويدخل نسب الوليد بسبب الوطء غير المشروع سواء كان إجبارًا أم اختيارًا؛ لأن حرمانه من الانتساب لأبيه الذي جاء من صُلبه يُضيعه ماديًا ومعنويًا إلا أن يشاء الله تعالى غير ذلك. ولك أن تعجب من بعض الخائفين في هذا الموضوع؛ إذ يستدلون على وجوب حرمان ابن الزنى من الانتساب إلى أي أب، بأن النسب نعمة، ولا يجوز مكافأة الزاني بهذه النعمة، ويجب حرمانه منها عقوبة له.

وغرابة هذا التفكير أنه بعيد عن واقع المسألة بعدًا كبيرًا؛ لأنك إذا دققت النظر في أطراف هذه العمليّة وجدتهم ثلاثة: زان وزانية وولدهما. فأما الأم فقد جُعِلَ عليها المسؤوليّة الكاملة، وكذلك الابن إذا حُرِمَ من الانتساب، والمنتفع فيها هو الزاني؛ إذ يقضي شهوته ولا يكلف بشيء تجاه ابنه، فالنعمة صارت له؛ ولو أنك تمكنت من إجراء إحصاء أو دراسة حول حوادث الزنى لوجدت معظم الرجال الذين يقعون فيه يريدون أن يستمتعوا ويضمنوا عدم وجود أي تكلفة عليهم. فإذا تخلص من الأبوّة حاز مراده، وشجع هذا الأمرُ غيره، وبخاصّة في غيبة العقوبات الشرعيّة، وحتى مع وجودها فإن أكثر الوقائع تدرأ بالشبهات وتفتقد وسائل الإثبات الكاملة، فيضيع حق الطفل وحق أمه ويفلت الجاني من جنايته.

(26) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد**، ج 4، ص 233، 234.

وما دام هذا الأمر اجتهاديًا ووجد من بعض أكابر التابعين، وبعض فقهاء المدنية السبعة وغيرهم، وكانت المصلحة من المرجحات القوية ظهر لك قوة القول بالاعتراف بأنساب المواليد الذين ليس لهم فراش زوجيّة.

لا شك في أن معرفة السبب البيولوجي تصبح الحاجة إليها أشد وأمسّ، عندما يكثر الفساد والتهاون في العلاقات الجنسيّة بين الناس؛ وقد وصل في هذه الأيام حدًّا لم نسمع به من قبل، وصارت التشريعات في حال يشجع بصورة غير مباشرة على مثل تلك العلاقات. وفي مثل هذه الأحوال يفشو الزنى بين الناس؛ ويثمر هذا الوضع كثرة الأبناء غير الشرعيين من اللقطاء ونزلاء الملاجئ، وقد يترتب على ذلك فوضى في التناسل، وربما تزوج الرجل أخته وهو لا يدري. ويترتب على ذلك أنواع من الاختلالات في تطبيق التشريعات الأسريّة، من زواج وميراث وحضانة وغير ذلك من الحقوق والالتزامات المتبادلة بين أفراد التجمعات الأسريّة.

فإذا لم تشرع التشريعات الوقائية من الوقوع في هذا المستنقع لأسباب كثيرة ليس منها المصلحة، فلا أقل من وضع بعض وسائل التنقية والتخفيف من الفوضى. وقد يكون الكشف عن الآباء والأولاد وإلحاق كل مولود بأبيه، وإلزامه بجميع الالتزامات التي يحملها الآباء تجاه أبنائهم؛ وبخاصّة أن هذا الزمان قد وَلَدتْ قرائح علمائه طرائق تدل على حقائق الانتساب البيولوجي، وتقوم بفرز دقيق للأصول والفروع، فلو استفاد المصلحون منها في إسناد كل أصل إلى فرعه، بشرط الابتعاد عن الأسر الملتزمة، والفروع الذين وُلِدوا على فراش أزواج شرعيين. لو كان ذلك لأثمر كثيرًا من مصالح النسل؛ ويمكن أن يكون من بينها تقليل أعداد التائهين المشردين من الشباب الذين يستثير تشردهم وعدم انتمائهم إلى أسر ترعاهم دوافع لارتكاب المخالفات والجرائم وكثير من أنواع السلوك الشاذة. وذلك يمكن تلاشيه بالتحاق أكبر عدد ممكن من هؤلاء الضِّياع كل بأبيه الذي جاء من صلبه. ومن جهة أخرى فإن لهذه السياسة أثرًا ظاهرًا في الرعاية الصحيّة للنسل؛ وذلك بتحاشي التناكح الأسري أو بين الأقارب؛ فيكون ذلك وقاية من بعض الأمراض الوراثية الخطيرة بسبب ذلك التناكح.

3. تطبيقات على القيمة الشرعيّة للنسب البيولوجي

هذا مطلب التفصيل بعد التأصيل، مضمونه عرض طائفة من الأمثلة التي تعتبر تفصيلاً لتلك القيمة الشرعيّة للنسب الخلْقي (البيولوجي)، وهي قضايا واقعية تظهر فيها الحاجات الماسّة إلى معرفة الخلْقي بصورة شبه يقينية، بالوسيلة العلميّة الوحيدة التي أذن الله للبشريّة أن تعثر عليها في هذا الزمان، وهي الاختبار الجيني، وفيما يأتي نذكر شيئًا من تلك القضايا.

أولًا: إذا بدأنا من العلّة التي اتفق الفقهاء على ربط الأبوة بها شرعًا، وهي فراش الزوجية، فإنهم اشترطوا لتحققه شروطًا كانوا يتبيّنونها بصورة ظنية غالبة، دون اليقين أو ما يقرب منه. ونرى أن الفحص الجيني قد يكون أضمن وسيلة للتحقق من تلك الشروط، وبيان ذلك في التالي:

اتفق الفقهاء على اشتراط عقد نكاح صحيح وقع بعده الحمل والولادة، وألحقوا به العقد الفاسد والوطء بشبهة[27]، وهي الشبهة التي تدرأ عن «الزاني» حدّ «الزنى»، وبعض الشبهات متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، يراه بعضهم شبهة ولا يراه آخرون كذلك[28]. فمن اعتبرها شبهة أثبت النسب بالوطء الذي اقترنت به. وفي بعض الشبهات يحتمل وجود حاجة لمعرفة النسب الخَلْقي، والرجل الذي تكَوّن منه الولد، كما لو وطئ امرأةً ظنّها زوجته، ولم تكن كذلك، ووطئها آخر، ثم حملت، ولا يُدرى ممن حملت، وكلاهما وطئها بشبهة، وجاءت بالولد في مدة كافية للحمل من الرجلين، فهل يكون الولد للأول أم يكون للثاني؟ كان الفقهاء يجيبون عن هذا السؤال باللجوء إلى القيافة، ويجعلون الولد لمن شهد القائف له؛ بأن المولود يشبهه، وهذا هو الحل عندهم مهما كان الواطئون بشبهة، وإذا شهد القائف أو القائفون بوجود الشبه المتساوي بين اثنين أو ثلاثة، فقال بعضهم بنسبه من الاثنين وأكثر، ومنهم من قصره على اثنين، ومنهم من حلّ هذه المشكلة بالقرعة[29]. ولا شك في أن هذا الزمان لا يحتمل الحل فيه سوى طريقة واحدة لمعرفة الأب الذي تكون الولد من مائه، ولا يجوز لقاضٍ أن يحكم بغيره، وهو اللجوء إلى الاختبار الجيني بضوابط تمنع التدخلات والأخطاء في نتيجته.

والشرط الثاني عند الفقهاء أن يقع الدخول بالزوجة. وعند الجمهور يكفي إمكان الدخول، والحنفيّة لم يشترطوا هذا الشرط، واشترط جماعة الدخول الفعلي؛ فعند الحنفية يثبت النسب بمجرد وجود عقد سابق، وعند الجمهور بإمكان الدخول على الأقل[30]، وعند آخرين لا بد من الدخول الفعلي لثبوت النسب من صاحب العقد. وحقيقة خلاف الحنفيّة ليس في اشتراط الإمكان، ولكنه في تحديد ما يُعتبر داخلاً في الإمكان وما لا يُعتبر. والأصل في النسب هو نشوء الولد من ماء أبيه؛ فقد تقدم إجماع الفقهاء على ذلك، وتقدم كلام السرخسي الذي اقتبسناه من **المبسوط**، وعلم هناك أن الفقهاء يقرّون أنّ السبب الحقيقي في ثبوت النسب هو علوق الولد برحم المرأة من ماء الرجل. وهذا العلوق أمر خفي لا يمكن معرفته، وكذلك التمكّن من الوطء الذي هو مظنة هذا العلوق أمر خفيّ أيضًا لا يمكن الوقوف عليه، لتدخل العوارض والأعذار الشخصيّة فيه، ولذلك قال الحنفية: يجب تعليق الحكم بالسبب الظاهر وهو عقد الزواج الذي لا يُعقد شرعًا إلا لهذا المقصود. وهذا النظر الدقيق للسرخسي يكاد بقية الفقهاء يتفقون عليه، وإنما كان اختلافهم في درجات الخفاء المؤثرة في انتقال الحكم من السبب الحقيقي؛ فالحنفية قصروا الإمكان على العقد، وكأنهم اعتبروا الإمكان العقلي، وليس مجرد الإمكان العادي؛ والجمهور اعتبروا الإمكان العادي. وأصحاب القول بالدخول الحقيقي اعتبروا الإمكان الأقرب إلى السبب الحقيقي، وهو الدخول الحقيقي. وكل فريق يعلّل مذهبَه بخفاء الدرجة الأقرب إلى السبب الحقيقي من الدرجة التي اعتبرها. فماذا يا ترى يكون رأيهم لو علموا أن هناك طريقة تفيد العلم اليقيني بحدوث العلوق الذي اعتبره السرخسي وغيره السبب

(27) علي محمد يوسف المحمدي، **أحكام النسب في الشريعة الإسلاميّة** (الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1994)، ص 66.

(28) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي**، ج 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ص 359.

(29) المحمدي، ص 66.

(30) المرجع نفسه، ص 66–70.

الحقيقي لثبوت النسب؟ هل يقبل من أحدهم أن يقول بخفاء الدخول أو إمكانه العادي أو أي درجة من درجات الخفاء؟ الحق عندنا أنّ اعتبار نتيجة الفحص الجيني أمر واجب إذا حفّ بقيود تمنع أي نوع من الغش فيها. ولا يقال: كيف تحيل على الاختبار الجيني مع وجود فراش الزوجيّة؟ والجواب هنا ظاهر أن الفراش لم يوجد بعد؛ لأننا ما زلنا نبحث في تحقق شرطه، والمشروط له هو الفراش الصحيح، والشرط سابق عن المشروط له. وعليه لو قام من يدعي هذا الولد بوطء فيه شبهة أو أي شخص كان له مصلحة معتبرة شرعًا، وكان من مستنداته أن الدخول لم يقع، أو وجود عيبٍ خلْقيّ فيه يمنع من الوطء أو الإنجاب، فالرأي عندي أن الاختبار الجيني يمكن به التحقق والحكم بموجبه. ولكن يجب أن تشرع عقوبة رادعة على من يكذبه الاختبار.

ومن الشروط التي اشترطها الفقهاء لتحقق فراش الزوجيّة الصحيح أن تضع المرأة حملها في فترة قدّرها الفقهاء بين أقل مدة الحمل وأقصاها؛ وأن يكون الزوج قادرًا على الإنجاب بأن لا يكون فيه عاهة أو مرض يمنعه من ذلك. ومع أن هذا الشرط متفق عليه من حيث الجملة بين الفقهاء؛ بحيث إن ولدت الزوجة قبل مرور ستة أشهر في أثناء الحياة الزوجيّة مع صاحب الفراش، فإن الوليد لا يُنسب إليه. إلا أن الفقهاء اختلفوا في الوقت الذي يبدأ منه احتساب الأشهر الستة بحسب اختلافهم في الوقت الذي يتكون فيه فراش الزوجيّة[31]. وهذا الاختلاف في وقت البداية يصادر إجماعهم على أصل الشرط ويدخل عليه الحاجة إلى معرفة الأب الحقيقي صاحب الماء الذي خلق منه الولد، وذلك في حالات كثيرة عندما يتناوب على امرأة واحدة أكثر من زوج بصورة شرعيّة؛ فإن تحديد أقل مدة الحمل وأقصاه في ضوء اختلافات الفقهاء لا يثمر إلا أنواعًا من الظنون في تحديد الأب الحقيقي.

ومثل ذلك يمكن أن يقال في اشتراط القدرة الإنجابيّة، واختلافهم في السنّ الذي تبدأ هذه القدرة، وهي تحديدات لا تفيد إلى الظنّ، ويمكن أن توجد في تلك التحديدات بالقدر الذي يحتمل أن لا توجد. وهي أمور يجب أن يرجع فيها إلى أهل الخبرة فيما يثبت عندهم من الحقائق الطبية[32]. وقد يقال: ما ذكرت لا يقتضي الرجوع إلى الاختبار الجيني، وإنما يمكن تحديد تلك الأمور، كوقت القدرة على الإنجاب ونحوه، وهذا صحيح من حيث الجملة. ولكننا لا نظن أنّ الطب إذا حدّد عمرًا بالسنين والأشهر سيكون ذلك يقينيًا، والأفضل في نظرنا أن يُجْعَلَ في القانون منطقة حريم في كل تحديد لموعد تسبقه وتتلوه بأقدار معقولة يحددها أهل الخبرة، كأن يُقال: «أدنى مدة الحمل ستة أشهر وحريمها نصف شهر قبل ذلك»، أو يقال في سن الإنجاب أنه «اثنتا عشرة سنة وحريمها سنة قبلها وسنة بعدها»؛ فإذا حدثت الولادة في حريم الأوقات في أي تحديد زمني وجب الرجوع إلى الاختبار الجيني لمعرفة الأب الحقيقي.

ثانيًا: في مجال إثبات النسب بالطرق الشرعية، البحث في دور الاختبار الجيني في هذا المجال يتوقف

(31) المرجع نفسه، ص 73، 114.

(32) محمد جبر الألفي، **إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – كرسي الشيخ عبد الله بن إبراهيم التويجري لدراسات الأحوال الشخصية، 2015).

على إدراك المقصد الشرعي للإثبات وتشريع وسائله، ولا يجب أن يكون خلافٌ في أن مقصد الشارع من تشريع طرق القضاء ووسائل إثبات ما تناط به أحكام الشرع إنما هو بيان الحق إما بذاته وإما بمظنانته القويّة؛ ليكون الحكم القضائي موافقًا للحق[33]. والحق عند علماء الإسلام هو الثابت الموجود الذي لا شك في وجوده[34].

فإذا طبقنا ذلك على وسائل إثبات النسب خلا فراش الزوجية الصحيح، الذي استثني لمقاصد شرعيّة سبق ذكرها، فإنا نُقدم البيان التالي:

شرع الإسلام الشهادة؛ لأنها دليل قوي على بيان الحق إذا تحققت شروطها، وأهمها العدالة والضبط، ومع ذلك فإن دلالتها على الحق بالمعنى السابق ظنية غالبة إذا تحققت شروطها، ولا يجوز قبولها والحكم بها إذا لم تتحقق وشروطها، كفسق الشاهد بنحو كذب أو تزوير أو غش ونحوه، أو غفلته أو تردده في عبارتها، شروط أخرى غيرها. فإذا لم يكن هناك فراش زوجيّة صحيح، وحدث ادعاء نسب أو تنازع حوله، فنرى أنّ الرجوع إلى الاختبار الجيني المحاط بسياج من القيود والضوابط التي تحول دون الخطأ أو الغش أولى من الشهادة في هذا الزمان.

وفي الإقرار، وهو ما اعتبره الفقهاء دليلًا على ثبوت النسب إذا كان من الأصل، وهو الأب أو الأم بشروط ذكروها[35]. فإنه عندنا ظني الدلالة على الحق في النسب، وليس قطعيًا؛ وبخاصة أن الأصل في الإقرار بحسب ما عرفه الفقهاء من أنه «إخبار الشخص بحق على نفسه لغيره»[36]. والإقرار بالنسب فيه إخبار بحقوق للغير وحقوق لنفسه؛ ذلك أن المقرّ قد يستفيد من إقراره بنسب شخص؛ كما في صورة أنه لم يُرزقَ بولد، ولا أملَ له في ذلك. أو كان للمُقَرِّ له بالنسب قدرات وخصائص وشهرة وأموال ونحو ذلك مما يمكن تصوره من المنافع. وبناءً على هذا النظر، نرى أنّ الإقرار بنسب شخص من الأشخاص لا ينطبق عليه التعريف الاصطلاحي للإقرار تمامًا؛ لأن هذا الإقرار في حقيقته هو إخبار بحقوق للغير وللنفس؛ ففيه معنى الدعوى والإقرار معًا. ومن جهة أخرى فإن فتح الباب للإقرار بالنسب أو الاستلحاق في هذه الأيام التي تهاون الناس فيها في حمل مسؤولية الكلمة التي ترتب حقوقًا والتزامات، وخفت في قلوبهم ذكر الله تعالى والآخرة، فإننا نرى أن هذا الباب بفتحه ينفتح باب التبني، الذي شدد الإسلام في منعه وإبطاله، ويكافح حديث «ليس من رجل ادعى لغير أبيه، وهو يعلمه إلا كفر ...»[37]، وحديث «أيما رجلٍ جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفَضَحه على رؤوس

(33) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ص 16؛ ابن عاشور، ص 201، 203.

(34) علي الخفيف، **التصرف الانفرادي والإرادة المنفردة** (القاهرة: دار الفكر العربي، 2009)، ص 10.

(35) المحمدي، ص 246 وما بعدها.

(36) الجرجاني، ص 33.

(37) متفق عليه؛ انظر: «كتاب الفرائض، باب «من ادعى إلى غير أبيه»، في: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج 12 (بيروت: دار المعرفة، 1959)، ص 54؛ انظر: «كتاب الأيمان»، في: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج 1 (القاهرة: طبعة عيسى البابي الحلبي، دار إحياء الكتب العربية، 1991)، ص 79.

الأولين والآخرين»[38]. والذريعة إلى مخالفة النصوص أو مبادئ الشريعة يجب سدّها. ومن جهة ثالثة، فإن ما اكتُشف في هذه الأيام من وسيلة لإثبات النسب بصورة يقينية يجب شرعًا تقديمها على الإقرار، كما قلنا في الشهادة؛ فإذا جاء شخص يدعي أنّ فلانًا ابنه أو أنه أبوه، وأقر الأصل بهذا المدعي، فلا أرى أن يؤخذ بمجرد إقرارهما، وأنه يجب الرجوع إلى الاختبار الجيني بشروطه.

وأما ما ذكره الفقهاء من الطرق الأخرى لإثبات النسب، من القيافة، وما ذكروه من اللجوء إلى القرعة، أو الحكم بالنسب الأبوي لأكثر من شخص، كل ذلك يجب، في نظرنا، أن يستعاض عنه باللجوء إلى الاختبار الجيني، والآراء الفقهية في هذه المسألة آراء اجتهادية، ولا تستند إلى نصوص واضحة. وليس هذا تهاونًا في حق أولئك العظماء، وإنما هو التزام لما أكدوا عليه من أن ما دلّ على الحق بيقين مقدم على غيره، وأنهم لو كان عندهم مثلما صار عندنا من وسائل كشف الحق في النسب لما تردّدوا في تقديمه. ونرى أن ما ذكرنا من وسائل الإثبات يجب استعمالها وعدم إهمالها؛ وذلك كقرينة في دعاوى النسب مقتضاها أن تلزم القاضي باللجوء إلى أهل الخبرة، وطلب نتائج الفحص الجيني.

النسب الذي صدر فيه حكم قضائي بناء على دعوى خصومة، أو دعوى حسبة، واكتسب الحكم قوة الأمر المقضي، يعني صار نهائيًا غير قابل للطعن، وهذا في التشريعات الوضعيّة. لكن هل يجوز من وجهة نظر شرعيّة إعادة النظر فيه بناء على توافر وسيلة كانت غير موجودة، ويمكن معرفة الحق فيها بصورة قطعيّة وإبطال الحكم القضائي؟ القاعدة في الفقه الإسلامي أن الأحكام القضائية إذا فصلت على الوجه الشرعي فإنها لا تنقضي ولا تعاد[39]. ولكن الفقهاء جعلوا لذلك بعض الاستثناءات لتحقيق التوازن بين مبدأ العدالة ومبدأ استقرار الأحكام القضائية، فجعلوا حصانة للأحكام القضائية من الإبطال والتغيير، وقدروا بعض الاستثناءات التي تحقق العدالة، وتعيد الحق إلى نصابه؛ مسترشدين بقول عمر بن الخطاب في رسالته إلى أبي موسى الأشعري «إن الحق قديم لا يبطله شيء، إن الرجوع إلى الحق أولى من التمادي في الباطل»[40].

والذي فهمه الفقهاء من قول عمر أنه خاص بالحال التي يظهر فيها للقاضي أن الحكم القديم يناقض الحق بيقين، ومن ذلك ظهور بينات جديدة قويّة لا يمكن تفسيرها تفسيرًا يحقق التوافق مع الحكم الصادر، فهل هذه القاعدة تقتضي إعادة المحاكمة في دعاوى النسب التي لم يُرجَع فيها إلى الاختبار

(38) «كتاب الطلاق»، في: أبو داود سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، ج 2 (حمص: دار الحديث، [د.ت.])، ص 695؛ «كتاب الطلاق»، في: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النَّسائي، **المجتبى من السنن**، ج 6 (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986)، ص147؛ «كتاب الطلاق»، في: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجه، **سنن ابن ماجة**، تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952).

(39) ابن فرحون، ج 1، ص 7؛ الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، ج 5 (بيروت: دار الفكر، 1991)، ص 136؛ محمد نعيم ياسين، **حجية الحكم القضائي** (عمّان: دار النفائس، 2015)، ص 29.

(40) من كتاب عمر لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: رواه الدارقطني من طريقين؛ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، **سنن الدارقطني**، ج 4 (لاهور: فالكن، 1966) ص 206؛ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، **السنن الكبرى**، ج 4 (حيدر آباد: دائرة المعارف، 1937)، ص 150؛ محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني، **سبل السلام**، ج 4 (مصر: مكتبة عاطف، 1927)، ص 162.

الجيني الذي يحتمل أن يُغيّر الحكم إلى عكسه؟ الرأي عندنا أن الأحكام القضائية الصادرة في دعاوى النسب قبل اكتشاف البصمة الجينيّة وثبوت دلالتها بصورة يقينية على البنوّة والأبوة والأمومة لا يجوز تعقّبها. ومثلها الأحكام القضائية في دعاوى النسب قبل أن يصدر تشريع يلزم القاضي بالرجوع إلى هذا الاختبار قبل الحكم الصادر في تلك الدعاوى؛ وذلك حفاظًا على الثقة في القضاء وعلى استقراره، وتمكّن الناس من بناء شؤونهم على أحكامه، وأن لا يكون لهذا التشريع أثر رجعي؛ لأن الرجوع إلى الأحكام السابقة على تشريع يلزم بالاختبار الجيني معناه إعادة النظر في أحكام كثيرة، وبَنى عليها أصحابُ الشأن حياتهم الخاصّة، وتلك الشؤون ستكون كثيرة ومتنوعة ومعقدة، ولو حدث ذلك لوجب نقض كثير من الأحكام في المواريث وكثير من أحكام الزواج وسائر أحكام الأحوال الشخصيّة، وانقلبت الأحوال في كثير من الأسر رأسًا على عقب؛ ويمكن أن يقاس على تعامل الرسول مع أنساب أهل الجاهليّة، مع أن كثيرًا منها كان مبنيًا على غير عقد النكاح الشرعي، وأجراها على ما تعارف عليه الناس واشتهر بينهم، ثم حرّم عليهم «الزنى» بجميع أنواعه، وجعل الأنساب مرتبطة بعقد الزواج الذي عُبّر عنه بفراش الزوجيّة، وصار المسلمون في معرفة الأنساب بناء على قاعدة الولد للفراش. فكذلك في هذه الأيام قبل اكتشاف كشّاف النسب الحقيقي، الاختبار الجيني. ثم إذا صدر تشريع بالرجوع إلى الاختبار الجيني في دعاوى النسب بعد أن يتأكد القاضي من عدم وجود فراش زوجيّة صحيح، فعليه اتباع هذا الإلزام التشريعي، فإن لم يفعل فالقياس العام في شريعة الإسلام يقتضي أن يكون هذا الحكم باطلًا منعدمًا، ولا يجوز أن يُعطى حجية الحكم القضائي ولا قوة الأمر المقضي.

ثالثًا: تطبيقات أخرى يجب فيها الرجوع إلى الاختبار الجيني، لا بدّ من تأكيد قاعدة أصوليّة فقهية، وهي أن الدليل الأقوى يجب إعماله وتقديمه على أي دليل آخر أقل قوة منه. ولا شك في أن نتيجة الفحص الجيني في البحث عن النسب هي أقوى من أي دليل آخر؛ لأنها تكشف بصورة قطعيّة عن السبب الحقيقي للأنساب، وهو تعلّق الأجنّة في أول نشوئها بجدار رحم امرأة؛ فيكشف بيقين مَن الرجل والمرأة التي نشأ أي نسب من التفاعل الذي يحدثه الله عز وجل بين ماءيهما؛ وهذا من العلوم الضروريّة التي لا يصح إنكارها إذا كان إجراء ذلك الاختبار سليمًا، ولم تتدخل فيه أهواء الناس. ويقتضي أن يكون هذا الأمر بإطلاق؛ لأن الشرع لا يمكن أن يسقط من اعتباره الأسباب الواقعية التي تدل عليها التجربة ويحكم العقل بها، ولكن ذلك بشرط أن لا يؤدي التمسك بذلك إلى ضرر بالغ بمصلحة المجتمع؛ ومن أعظم الأضرار على النفس وعلى النسل وعلى الأسرة إذا لم تطبق عليه شرائع الإسلام الحكيمة في إدارة شؤون الأسرة. ومهما كانت مخيّلة شخص أو أشخاص بالغة، فإنها لا تستطيع الوصول إلى وضع يمكن فيه بناء المجتمع على وحدات مجتمعية متقاربة في عواطفها وعلاقاتها المادية والمعنوية أحسن من الوضع الذي شرعه الإسلام من بناء تلك الوحدات من أسر تأسست بسبب عقد الزواج الذي يبيح للرجل أن يزرع نسله في رحم زوجته. فإذا خضع الناس ومناهجه، وما أضفى من القدسيّة على عقد النكاح، وأن المجتمع المسلم لا يُجيز لأحد أن يعتديَ على زوجةٍ لآخر، فإنك تدرك حكمة الإسلام في جعل الولد للفراش، وأنه في الحقيقة يجمع بين أمرين بأسلوبٍ معجز؛ وهما المصلحة العامّة التي تقتضي احترام عقد الزواج وفراش الزوجية، والأمر الآخر اعتبار السبب الحقيقي الذي يجب أن يكون فراش الزوجيّة هو الدليل الأوحد عليه. ولو أن الناس التزموا

شرائع الإسلام في أنظمة الأسرة بصورة شاملة، لما وُجد ابن حرام، ولَحَدَثَ انطباق سبب فراش الزوجيّة على السبب الحقيقي للأنساب؛ ولكن من الناس من يتبع هواه، والسوء الذي يَأمر به النفس الأمارة، فيزرع ماءه في امرأة ليست زوجته. أو يكون ذلك بسبب أخطاء يقع فيها الرجل والمرأة، والخطأ طبع في ابن آدم. وفي هذه الحالة لا بد من البحث عن السبب الحقيقي للنسب؛ وهو ما ذكرنا نقلاً عن السرخسي وغيره من العلماء. وقد كانت دلائل الحق في معرفة الأنساب ظنية، فأخذوا بالأقوى منها بعد فراش الزوجيّة. وحدث في هذا الزمان طريقة قطعية للكشف عن النسب الحقيقي؛ ولذلك فإن غالب الظن عندنا يأخذنا إلى القول بأنّ أيّ نزاعٍ يحدث حول النسب، أو أي داع للبحث عنه، فيجب أولاً البحث عن الفراش الشرعي، فإن ثبت لدى القاضي، جعله أصلاً للنسب. وإن لم يجده أو لم يثبت لديه، وجب عليه الرجوع إلى أهل الذكر في علم الجينوم البشري، وأخذ نتائج الاختبار الجيني. وقد ذكرنا سابقًا تطبيقات على التحقق من شروط فراش الزوجية ووسائل إثبات النسب.

وفيما يأتي نزيد القارئ من هذه التطبيقات، مع ملاحظة أن ما مضى وما يأتي كله أمثلة:

ثبوت نسب ولد المطلقة البائن من مطلِّقها فيه خلاف معروف: أيكون للزوج القديم أم للجديد إذا جاء في فترة حدودها واختلفوا في تحديدها؟ وسبب الخلاف هو احتمال أن يكون الولد من ماء الرجل الأول أو الثاني[41]. ولم يعتمد الفقهاء إلا على قرائن ليست قطعيّة في الترجيح لا ترقى إلى الاختبار الجيني.

إذا حدث الحمل بحقن مني الزوج في زوجته في المستشفى أو عند الطبيب، وكذلك في أطفال الأنابيب، ربما تقع بعض الأخطاء المتعمدة أو غير المتعمدة، ويشك أحد الزوجين أو كلاهما في الأمر، فيُرفع الأمر إلى القضاء، والاختبار الجيني هو الحل لهذه المشكلة وما شابهها؛ بسبب اختلاط المواليد.

إقرار المرأة بالولد وطلبها إلحاقه بها كالرجل، فيه خلاف كثير بين الفقهاء: أيصح ويؤخذ به أم لا يؤخذ به؟ وسبب الخلاف إمكان معرفة صاحبة البييضة التي شاركت في تكوّن الولد مع الحيوان المنوي أو عدم إمكانها. وبالفحص الجيني يمكن معرفة ذلك وتحديد الأم.

إذا أكرهت امرأة متزوجة على «الزنى»، وجاء بعد الإكراه ولد، والشرع يعذرها بالإكراه، وزوجها لا يتهمها بالتعمّد، وإنما يعذرها، ولكنه يرى أن الولد ليس من صلبه، وإنما هو من المغتَصِب، فقد اختلف الفقهاء في حقّه باللعان؛ فقال بعضهم: لا يحق له، ويجب البحث عن طريق آخر، واقترح بعضهم القيافة بديلاً، ويغلب على الظن، بل للإنسان أن يجزم أنهم لو كانوا موجودين في هذا الزمان لكان رأيهم اتخاذ الفحص الجيني سبيلاً للبحث عن حقيقة أصل الجنين.

(41) كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج 4، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1977)، ص 352؛ الحطاب، ج 4، ص 149؛ الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، صححه واعتنى به الشيخ علي عاشور، ج 3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ص 390.

وهناك رجحنا القول بأن ولد الزاني يلحق بوالده إذا لم يكن لأمه زوج، فنرى وجوب التأكد بالفحص الجيني أن الولد للزاني بأمه، سواء كان له منازع أم لم يكن له منازع، فمن شهد له الفحص كانت له الأبوة، وإذا لم يشهد لأي منهما، لم يحكم لأي منهما، لأن ذلك يكون كالتبني، وهو اعتبار من ليس ابنًا كالابن وهذا لا يصح شرعًا.

وهناك ملحظ آخر يقتضي معرفة الأب الحقيقي لولد «الزنى» بالاختبار الجيني؛ وهو أن فريقًا من الفقهاء ذهبوا إلى سريان التحريم بسبب «الزنى»، كما في النسب، واحتجوا بأنّ الرسول قال لزوجته سودة: «واحتجبي منه يا سودة»؛ وذلك أنه أمرها بالاحتجاب ممن حكم له بأنه أخوها بمقتضى قاعدة الولد للفراش. ومع ذلك اعتبر قوة الشبه بين الولد والمتهم بالزنى، وفي ذلك قال الخطابي: «وفي قوله صلى الله عليه وسلم: 'واحتجبي منه يا سودة' حجة لمن ذهب إلى أن من فجر بامرأة حرمت على أولاده، وإليه ذهب أهل الرأي وسفيان الثوري والأوزاعي وأحمد؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لما رأى الشبه بعتبة بن أبي وقاص علم أنه من مائه، فأجراه في التحريم مجرى النسب، وأمرها بالاحتجاب منه»[42]؛ فإذا ترجح هذا الرأي الفقهي، كان القول بوجوب اللجوء إلى الاختبار الجيني لمعرفة انتساب الولد إلى الزاني، لإجراء التحريم بالنسبة إليه كما في ابن النسب الشرعي؛ والتحريم في هذا الباب من حقوق الله تعالى.

تقدّم أنّ الزوج الذي يكون كثير الشك والوسواس لا يلبى طلبه إجراء الاختبار بمجرد شكه؛ حفاظًا على حرمة فراش الزوجية وتحصينه. ولكن هناك بعض الحالات يمكن استثناؤها مما سبق؛ كأن يكون الزوج موقنًا بأنه لا يستطيع الإنجاب بشهادة الأطباء المختصين، أو يكون الزوج طلب اللعان، ومات قبل إجرائه، وكذلك فيما يُسمى بأبناء بنوك المني الذي يؤخذ من الأزواج، فهل لهم أن يطلبوا معرفة صدق نسبهم من صاحب ذلك المني للتأكد أنه من الرجل الذي كان زوجًا لأمّه؛ فإن هذه الحالة وكذلك الأولى ليس فيها فراش زوجية. والثانية قد يقال: إن فراش الزوجيّة لم تكتمل شروط صحته، ومنها قدرة الزوج على الإنجاب؛ حتى قالوا بعدم تحقّقه لمن كان دون التاسعة أو كان مقطوع الذكر والخصيتين، فلا يكون عندئذ فراش زوجته صحيحًا، ولا يكون ملزمًا بلعان، وله أن يطلب إجراء الفحص الجيني للتأكد أن الولَد ليس منه.

ثالثًا: دور الاختبار الجيني في أحكام اللعان

يرى كثير من علماء العصر استثناء اللعان من كل ما أوردناه من دور الفحص الجيني في الكشف عن الأنساب الصحيحة وعكسها؛ لأنه قد ورد في القرآن الكريم نصٌّ خاص به فيه تفصيل ما يجب فعله عندما يتهم زوج زوجته بالزنى، أو يريد نفيَ نسب ولدها منه. ومع إيماننا العميق بنصّ القرآن العظيم حول اللعان وغيره، وضرورة تطبيقه على أحسن وجه ممكن، ومع احترامنا للإخوة العلماء والباحثين الذين رأوا استبعاد اللعان من الاختبار الجيني، فإننا نضع فيما يأتي جملة من الأفكار والتساؤلات على

(42) الخطابي، **معالم السنن**، ج 3، ص 279.

طاولة النقاش؛ لعلها تفيد في الوصول إلى فهمٍ أدق لمراد الله عز وجل من آية اللعان، وموقع الاختبار الجينومي من هذا الفهم:

أولًا: اشترطت الآية الكريمة التي وردت في اللعان شرطًا واضحًا لوجوب تطبيق اللعان، إذا تخلف وجوب اللعان وتخلفت صحته لو وقع؛ وهذا الشرط هو عدم وجود شهود على واقعة الزنى غير الزوج نفسه، وهذا واضحٌ في الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (النور: 6). والسؤال الذي يقتضيه العدل في تفسير الآية الكريمة عن حقيقة المراد بالآية ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ﴾، وعلى التحديد حقيقة المراد بالشهداء؛ وذلك في ضوء ما ذهب إليه بعض العلماء المشهورين، من أن البينة هي كل ما يبيّن الحق ويظهره. وأحسن من وضح هذا الأمر ابن قيم الجوزيّة، وإننا نثبت كلامه التالي؛ لأهميته في مناقشة موضوعنا: «وبالجملة فالبينة اسم لكل ما يبيّن الحق ويُظهره، ومن خصها بالشاهدين أو الأربعة أو الشاهد لم يُوفِّ مسماها حقّه، ولم تأت البينة قط مرادًا بها الشاهدان، وإنما أتت مرادًا بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة. وكذلك قول النبيّ صلى الله عليه وسلم 'البينة على المدعي'؛ المراد به أن عليه بيان ما يصحح دعواه ليُحكم له، والشاهدان من البينة. ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها، لدلالة الحال على صدق المدعي؛ فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد»[43]. هذا كلام لإمام مشهود له بالتحقيق والتدقيق والفكر العميق. وقد استشهد بكلامه هذا ما لا يُحصى من العلماء على مرّ القرون التي جاءت بعده. فهل يا ترى إذا أردنا المقارنة بين شهادة الجينوم وأيْمانِ متخاصمين، أحدهما كاذب قطعًا، والأولى تكاد تكون قطعيّة في تبيين الحق وإظهار الحقيقة، واعتمدناها في الحكم، نكون قد طبقنا النص أم لا؟ انظر وتأمل ولا تخشَ في الله لومة لائم.

ثانيًا: اللعان شرعه الله عز وجل استثناءً من أصول عامّة عدة هي: أصل براءة الذمّة؛ وهو يشهد للزوجة، وأصل اختصاص المدعى بالبينة، وهو يشهد للمرأة أيضًا ما دام المدعي ليس له شاهدٌ إلا نفسه، وهو في الأصل لا يكفي؛ حتى إنّ الرسول الكريم رفض الاعتماد على قول الصحابي في إحدى الخصومات، وقال له - فيما ورد في الحديث - شاهداك أو يمينه[44]. وكذلك أصل اختصاص المدعى عليه باليمين؛ وهو يشهد للمرأة بأنها هي وحدها المطالبة باليمين، فإن حلفت حكم لها بالبقاء على أصل البراءة. وإنما خولفت هذه الأصول، لما دلت عليه أخبارٌ وردت في سياق أسباب نزول آيات اللعان، وكلُّها يشيرُ إلى أن الرسول الكريم كان يريد تطبيق تلك الأصول العامّة، حتى قال لمن اتهم زوجته: «شاهداك أو حدٌّ في ظهرك»؛ يعني إما أن تحضر شاهدين يشهدان بما تزعم، وإما أن تعاقب بالعقوبة المخصصة للقاذف. فجادله الصحابي، وقال: سينزل الله ما يدفع عني الحد، فنزلت آيات اللعان[45]. وعبارات الصحابة في تلك الأخبار تشير إلى أن حكمة اللعان هي وجود قرائن «وإن لم تكن قطعيّة» تولّد احتمال

---

(43) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكميّة**، ص 16.

(44) متفق عليه: كتاب الرهن، «باب: إذا اختلف الراهن والمرتهن»، في: محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 1993)، ص 889؛ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، ط 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، حديث رقم 33.

(45) «كتاب التفسير»، سورة النور، «باب: ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين»، في: البخاري.

الصدق في كلام الأزواج، وهي عجزهم عن إثبات شيء يضرهم في سمعتهم وعرضهم، وهو عجزهم عن إحضار الشهود الذين يشهدون في حادثة الزنى، وأنهم لا يضحون بشيء من كرامتهم لمجرد اتهام زوجاتهم، فكان في ذلك معنى الإقرار على أنفسهم بحدوث ما يمسّ شرفهم، فأتت الآية الكريمة بذلك الإجراء في وقت لم يكن فيه ما يمكن الرجوع إليه للتأكد من صحة دعوى الزوج وإنكار الزوجة سوى أمر يستحيل في الواقع الركون إليه، وهو الشهادة على زنى كامل وقع من الزوجة، بحيث يجتمع على ذلك أربعة شهود؛ فجعل الله عز وجل الأيمان المغلظة لدفع العقوبات عن الطرفين، وجعل للزوج نفي ولد يعتقد أنه لغيره، فإذا وَلّدَ الزمانُ طريقة علميّة صادقة للكشف عن حقيقة الشخص الكاذب ومعاقبته، وتبرئة الآخر، في وقت لا يرى معظم الفقهاء إمكان إلحاق هذا الولد بنسبه إلا للملاعن، فإن نتيجة الاختبار الجيني إما أن تكشف أبوة الزوج لهذا الوليد، فيعرف نسبه، ويبقى منتسبًا إلى والده، ولا يجوز لوالد أن يلفظ نسب ابنه الثابت الموثوق، وفي ذلك أحاديث صحيحة، وإما أن يكشف أن هذا الولد ليس من الزوج وأن أباه شخص آخر، فإن فراش الزوجية قد بطل، ويجوز لذلك الشخص الآخر، بناءً على قول ابن تيميّة ومن معه، أن يُلحقَه به. وهكذا يظهر في هذه الصورة التي يتصدرها الفحص المذكور عدلاً في الحكم ووضوحًا في النسب، وراحة لكثير من الضمائر. ونرى في هذا المسلك القرآني لمحة من الإعجاز التشريعي والدقة الكاملة في التعبير عن أمر مهم، وذلك في الاستثناء القرآني: ﴿إِلاَّ أَنفُسُهُمْ﴾؛ وكأن فيه احتياطًا لمستقبل يعلمه الله تعالى، ولا يعلمه الحاضرون لنزول القرآن الكريم، بالإشارة إلى احتمال اكتشاف بينات أخرى تكون بمنزلة الشهداء وزيادة.

ثالثًا: وأما ما ذهب إليه بعض العلماء المعاصرين أن اعتماد ذلك الفحص في كشف الأبوة أو عدمه فيه تضحية بمبادئ أخلاقية إسلامية كالستر والكرامة والحفاظ على النظام العام[46]. ولسنا نرى في هذا الزعم دقة، ولا نعرف وجه الربط بين كشف عن جريمة قذف أو عن زنى قد يكون مقصودًا أو غير مقصود بسبب نوع الاشتباه، ويكون هذا الكشف بطريقة ذات صدقية كاملة، وبين مبدأ الستر ومبدأ الكرامة، ولا بين ذلك والنظام العام. وكل ما في الأمر كشف كذب كاذب وصدق صادق ومصير طفل. ومما يستحق الإشارة إليه هنا أن الستر يكون مندوبًا بشرط أن لا يوقع ضررًا كبيرًا بصاحب حق، بل يجب الكشف عن الجريمة عندئذ إذا كان مع الشاهد أدلة كافية؛ كمن يرى سارقًا ومعه شاهد آخر يجب عليه تغيير هذا الظلم الواقع على صاحب المال، ولا يجوز التمسك بمبدأ الستر، ولا يكون واجبًا إلا إذا كان الشاهد على الجريمة لا يستطيع إثباتها. وهنا توجد في الكشف مصلحة طرف آخر قد يكون الولد وقد تكون أمّه وقد يكون الزوج، وقد يكون اثنين من هذه المجموعة. ويخيّل إلي أن الستر لم ينظر إليه في اللعان، ولا يعدّ حكمة من حكمه. وإنما حكمته هي ما ذكرناه في الفقرة السابقة، ولو لوحظ فيه حكمة الستر لاعتبره الشرع نوعًا من الشقاق والنزاع يوجب على القاضي التفريق بين الزوجين، وبخاصّة أن مثل هذه القضايا تكون فيها الجلسات سريّة، فيتحقق الستر، ولكن اللعان إجراء مشهود يكون في أشهر مساجد البلدة ويشهده جمعٌ من الناس.

(46) محمد غالي وآخرون، **علم الجينوم في منطقة الخليج، إدارة النتائج العرضية من منظور الأخلاق الإسلامية**، تقرير خاص بالتعاون مع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، ص 36، شوهد في 2018/12/11، في: https://bit.ly/2UxsCC6

رابعًا: جلب نظري موقف الحنفية من علاقة ابن اللعان بالزوج الملاعن في كثير من الأحكام بنوا معظمها على احتمال كذب الزوج الملاعن؛ فقالوا:

- يحرم على ولد اللعان الزواج من جميع محارم الزوج الملاعن.

- لا تجوز شهادة ولد اللعان للزوج الملاعن، وكذلك العكس.

- لا يجوز أن يدفع الملاعن زكاة ماله إلى ولد اللعان، ولا يجوز العكس.

- لا يجب القصاص على الزوج الملاعن إذا قتل ولد اللعان.

ويكون جميع هذه الأحكام في الأصل بين الأب وابنه، ويرى الحنفيّة أن هذا من باب الاحتياط[47]. لكن لو اعتمد الفحص الجينومي لحُسِمَ الأمر، ولم يكن مجال للشك ولا للاحتياط.

خامسًا: إذا قيل باعتبار الفحص الجينومي في نفي الأبوة، فسيقول كثيرون إن هذا القول سوف يُعطل النص الوارد في القرآن الكريم المتعلق باللعان، ولن يوضع موضع التطبيق. وهذا الزعم يمكن أن يجاب عنه من عدة وجوه:

- أن هذا إعمال للنص وليس إهمالاً له؛ لأن النص يشترط لوجوب اللعان أن لا يكون مع الزوج شهداء إلا نفسه، وهذا الاختبار يقوم مقام الشهادة وزيادة، كما قال ابن القيم فيما نقلنا عنه سابقًا في اعتبار القرائن القوية، وتقديمها على الشهادة، وهذا الاختبار منها؛ فهو يبين الحق بدلالة أقوى من الشهادة.

- أغراض اللعان لا تقتصر على نفي الأبوة، وإنما قد يجب عند اتهام الزوجة بالزنى وإن لم يكن ولد، وذلك إذا لم يكن للزوج شهود عدول. والاختبار الجينومي لا يستعمل في هذه الصورة، ويتعيّن اللعان. ومثلُ ذلك اتهام الزوجة باللواط من أجنبي عند فريق من الفقهاء.

- أن الزوج لا يقبل قوله في نفي الأبوة إلا عن طريق القضاء؛ فيرفع دعوى يطلب فيها الحكم بنفي أبوته عن الولد؛ فهو المدعي، وهو المكلف بالبيّنة. وهو غير مجبر على تقديم أدلة معينة في القضاء؛ فيكون له الخيار بين طلب الاختبار الجيني وطلب اللعان؛ لأن الزوج قد لا يكون له ثقة في الفحص الجينومي بسبب شبهة قامت عنده؛ كاعتقاده بعدم قدرة الأجهزة المستعملة في بلده، أو عدم أمانة القائمين عليها أو نحو ذلك، فله عندئذ أن يطلب اللعان.

- هناك صورة يتوقف القول فيها بوجوب اللعان على مدى قدرة الاختبار الجينومي على إثبات الأبوة؛ فإن لم تكن يقينية أو شبه يقينية، وكانت نتيجة الاختبار لا تشير إلى نفي الأبوة، فهل في هذه الحالة تقطع بثبوت الأبوة؟ أم هل أنها لا تقطع إلا بنفيها؟ فإن كان الجواب سلبيًّا، فإنه يجب اللجوء إلى اللعان عندئذ؛ لبقاء احتمال عدم الأبوة من المدعي واحتمال كونها لرجل آخر.

- يمكن أن يقترح الأخذ برأي الحنفيّة في أن اللعان نفسه لا يُحدث الفرقة ونفي الولد بمجرد الفراغ من

(47) انظر: **الموسوعة الفقهية**، ج 35، ص 264، 265.

الحلف، وأنه يجب عندهم صدور حكم قضائي بذلك؛ حتى قالوا: لو مات القاضي بعد اللعان وقبل إصداره الحكم بنفي الولد والتفريق، لم تقع الفرقة ولا نفي الولد، فلو قلنا، على سبيل الاقتراح، إذا رُفعتْ دعوى اللعان من الزوج أجري اللعان بين يدي القاضي، ثم قرر إحالة الأمر إلى الفحص الجيني؛ فإذا جاءت النتيجة بكذب الزوج ألزمه القاضي بالولد، وبقي نسب الأبوة، وحكم عليه بعقوبة تعزيريّة وليس بحد القذف (كما يرى الحنفية أيضًا بعدم وجوب الحد على أي من الطرفين إذا نكل عن الحلف)، وخير المرأة بين التفريق، لما في اتهامها من الشقاق، وبين البقاء مع الزوج. وإذا كانت نتيجة الاختبار تصدق الزوج، حكم القاضي بنفي الأبوة، وبالتفريق الأبدي بين الزوجين، ولم يُجز للزوج أن يُكذب نفسه، وينسب الولد إلى أمّه إلا أن يستلحقه الزاني؛ لأن فراش الزوجية يكون قد بطل، ويكون الولد بلا فراش زوجيّة ولد عليه، فيجوز للزاني على رأي ابن تيميّة وطائفة من علماء السلف الحكم بالنسب لابن الزنى إذا لم يكن هناك فراش زوجيّة.

سادسًا: من الأمور التي يمكن أخذها في الاعتبار عند البحث عن الأصلح للمجتمع بين الطريقتين السابقتين في التعامل مع نفي الأبوة؛ وهو ما يُسمى في هذه الأيام بجرائم الشرف؛ حيث تتعرض المرأة التي ترتكب الفاحشة إلى القتل أو قتل الولد أو قتل العشيق أو قتل الثلاثة أو اثنين منهم، والسؤال الذي يرد هو: أي الطريقتين السابقتين أكثر تحقيقًا للوقاية من هذه الجرائم؟ المتبادر أن الرجوع إلى الاختبار الجينومي يمكن أن يكشف عن وقوع الفاحشة بالفعل إذا جاءت النتيجة مصدقة لدعوى الزوج، بينما الرجوع إلى اللعان يُبقى الباب مواربًا واحتمال العفّة واردًا، فيكون أكثر وقاية من تلك الجرائم. لكن إذا جاءت نتيجة الاختبار مكذبة للزوج كان ذلك وقاية ظاهرة من تلك الجرائم. وقد يجاب أن هذا الزمان الذي هان فيه على الناس حلف الأيمان لفساد القلوب وغياب ذكر الله تعالى والآخرة، فإن احتمال لجوء الزوج إلى اتهام زوجته لمجرد أنه يكرهها أو يريد أن يضارّها بهذه الطريقة، وقد يكون تصرفه مبنيًا على شكوك ووساوس كبرت في نفسه لكثرة تفكيره فيها، وقد يحدث مثل هذا لأهل المرأة؛ ما يجعل احتمال وقوع الجرائم ممكنًا ومتساويًا في الطريقتين. وقاعدة الاستدلال في مثل هذه الحالة تساقط الدليلين، والرجوع إلى أدلة أخرى.

سابعًا: ومن الأمور التي يمكن اعتبارها في النظر في هذا الأمر العسر في الواقع التشريعي في اللعان وتطبيقه القضائي؛ وبيانه أن قوانين الأحوال الشخصيّة تنص في جملة موادها على اللعان، ولكننا أخبرنا من طائفة من القضاة الشرعيين أن اللعان لم يطبق في الواقع العملي، وأن القاضي إذا رُفعت إليه دعوى من الزوج يتهم زوجته اعتبرها القاضي دعوى شقاق ونزاع وحكم فيها على هذا الأساس. ولا نرى أن هذا يتفق مع الفقه ولا مع القانون؛ لأن الآثار الشرعيّة للتفريق بسبب النزاع والشقاق تختلف عن آثار التفريق باللعان، ولأن هذا لا يحل مشكلة نفي الأبوة.

نتائج البحث

يُمنع شرعًا اللجوء إلى الاختبار الجيني إذا كان ذلك يؤدي إلى توهين رابطة الزوجية، وهدم الأسر بعد تكوّنها، وتفكيك روابطها وإضعاف أثرها في التربية الأسريّة. ولذلك أوجب الإسلام على أهله احترام

عقد الزواج وفراش الزوجية، فجعله السبب الظاهر للنسب الشرعي، وجعل النسب البيولوجي بعده لا قبله. وعبر عن ذلك الحديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

من أجل ذلك منع الشرع تفحص أحوال الأسر القائمة على عقد زواج صحيح، ومنع الأزواج من اتباع وساوسهم وشكوكهم ولم يقبل منهم طلب إجراء الفحوص الجينية، بعدما قبلوا أولادهم واستقرت أسرهم.

تقتضي قاعدة الأولويات في جلب المصالح ودفع المفاسد التي عبروا عنها بوجوب تحصيل خير الخيرين ودفع شر الشرين استبعاد اللجوء إلى الاختبار الجيني لفحص الأنساب في بعض الأحيان؛ ومن ذلك التفتيش عن أنساب الناس من غير الجهات المختصة. علمًا أن الجهة المختصة بالفصل في الأنساب هي القضاء، وعلى التحديد قضاء الأحوال الشخصيّة: فإن فتح هذا الباب لمن شاء يثير كثيرًا من الفتن بين الناس؛ فيجب أن لا يسمح بهذا الأمر إلا لمن يحدّد من الجهات المختصة بتعامل القضاء معه والإحالة إليه. وإلا يمكن أن يكون ذلك طريقًا للطعن في الأنساب. وجمهور الفقهاء لا يرون هذا الأمر من الأمور التي يجب فيها الاحتساب، ولا بد من رفع دعاوى من ذوي الشأن أمام القضاء للفصل فيها.

ومن الممارسات التي لا تحظى بغطاء شرعي أن تقوم الدولة بمسح جيني على مواطنيها لمعرفة النسب البيولوجي لكل واحد؛ فهذا أمر خطير جدًا يزرع الخوف والشك في صدور الناس، وبخاصّة إذا انتشر الفساد في مؤسسات الدولة.

تلك اعتبارات يترجح معها استبعاد اللجوء إلى الاختبار الجيني، غير أنه يوجد اعتبارات أخرى تؤصل لحالات يجب فيها اللجوء إلى ذلك، وأصلها النظر في القيمة الشرعية التي أعطيت للنسب الخلقي (البيولوجي)، سواء من جهة دوره في إثبات النسب الشرعي، ومن جهة القيمة الحكمية التي تعني اعتبار النسب البيولوجي أساسًا لبناء أحكام شرعيّة عليه مهمّة وخطيرة.

خلاصة القول في القيمة الإثباتية للاختبار الجيني من الناحية الشرعية أنه قرينة مقدمة على جميع أدلة الإثبات الأخرى، ولا يقدّم عليها سوى فراش الزوجية الصحيح.

بعد اكتشاف البصمة الجينيّة، لم يبق لتعليل الفقهاء لمذاهبهم بخفاء السبب الحقيقي للنسب أي معنى؛ لأن ذلك الاكتشاف لا يبقي خفاء في بيان السبب الحقيقي للنسب؛ وصار الواجب شرعًا تحكيمها في بيان الأنساب.

المراجع References

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.** تحقيق نايف بن أحمد الحمد. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2011.

________. **زاد المعاد في هدي خير العباد.** تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنّة المحمديّة ونشر رئاسة الإشراف الديني بالمسجد الحرام، 1950.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم أبو العباس الحراني. **مجموع الفتاوى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. ط 2. القاهرة: مكتبة ابن تيميّة، 1980.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1977.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام**. المدينة المنورة: مطبعة الجامعة الإسلاميّة، [د.ت.].

ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**. ط 8. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**. تونس/ الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع/ المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.

ابن فرحون، إبراهيم بن الإمام شمس الدين. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد. **المغني لابن قدامة**. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1968.

ابن قيم الجوزيّة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهريّة 1968.

ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجة**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952.

ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد. **المبدع في شرح المقنع**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1980.

أطفيش، محمد بن يوسف. **شرح النيل وشفاء العليل**. ط 2. بيروت: دار الفتح، 1972.

الألفي، محمد جبر. **إثبات النسب ونفيه بالبصمة الوراثية**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كرسي الشيخ عبد الله بن إبراهيم التويجري لدراسات الأحوال الشخصية، 2015.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 1993.

البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**. بيروت: دار الفكر، 1982.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. **السنن الكبرى**. حيدر أباد: دائرة المعارف، 1937.

الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995.

الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن. **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**. نواكشوط: دار الرضوان، 2010.

الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن حسن. **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**. قم: منشورات أمير، 1988.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي. **معالم السنن**. بيروت: المكتبة العلميّة، 1981.

الخفيف، علي. **التصرف الانفرادي والإرادة المنفردة**. القاهرة: دار الفكر العربي، 2009.

الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد. **سنن الدارقطني**. لاهور: فالكن، 1966.

الدسوقي، محمد بن عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [د.ت.].

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي. **المنثور في القواعد**. ط 2. الكويت: دار الكويت للصحافة، 1985.

السَّرْخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، 1993.

سليمان بن الأشعث، أبو داود. **سنن أبي داود**. حمص: دار الحديث، [د.ت.].

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **الأم**. ط 2. القاهرة: دار المعرفة، 1993.

الشربيني، محمد بن أحمد. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**. صححه واعتنى به الشيخ علي عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح. **سبل السلام**. القاهرة: مكتبة عاطف، [د.ت.].

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة، 1959.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.

غالي، محمد وآخرون. **علم الجينوم في منطقة الخليج، إدارة النتائج العرضية من منظور الأخلاق الإسلامية**. تقرير خاص بالتعاون مع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق. في: https://bit.ly/2UxsCC6

الغندور، أحمد. **الأحوال الشخصيّة في التشريع الإسلامي**. ط 2. الكويت: مكتبة الفلاح، 1982.

القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي. **الفروق**. بيروت: عالم الكتب، 1985.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر. **بدائع الصنائع**. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1982.

المحمدي، علي محمد يوسف. أحكام النسب في الشريعة الإسلامية. الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1994.

مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1991.

المقري، محمد بن محمد. القواعد. تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد. مكة المكرمة: شركة مكة للطباعة والنشر، [د.ت.].

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. المجتبى من السنن. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986.

نظام (الشيخ) وجماعة من علماء الهند. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان. بيروت: دار الفكر، 1991.

النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. تحقيق محمد نجيب المطيعي. جدة: مكتبة الإرشاد، [د.ت.].

النووي، يحيى بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي. القاهرة: المطبعة المصرية، 1929.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010.

ياسين، محمد نعيم. حجية الحكم القضائي. عمّان: دار النفائس، 2015.

فوزان سامي الكريع | Fowzan Sami Alkuraya*

علم الجينوم من منظور إسلامي: التساؤلات العسيرة

Genomics from an Islamic Perspective: The Difficult Questions

ملخص: يُعدّ علم الوراثة مجالًا حديثًا نسبيًّا، أما علم الجينوم فهو مجال أحدث يشهد نموًا سريعًا جدًا، ولا تزال معاييره تشهد نقاشًا وشدًّا وجذبًا بين أهل المهنة. ولذا لا يثير دهشتنا أن نرى من لا يمتهنون علم الجينوم وهم يعانون ويكافحون في سبيل مواكبة أحدث التطورات في هذا العلم وما لها من انعكاسات وتبعات أخلاقية. ولا يمثل علماء الدين المسلمون استثناءً من هذه القاعدة، بل يفاقم من الفجوة المعرفية لديهم ندرةُ حصولهم على الفرصة لمناقشة التساؤلات الأخلاقية المثارة حديثًا مع خبراء رفيعي المستوى متخصصين في هذا الميدان الجديد المسمّى «علم الجينوم». ونظرًا إلى وزن الأحكام الدينية وتأثيرها في الجدل الأخلاقي الدائر بالبلاد الإسلامية، ووتيرة التطور الذي يشهده علم الجينوم واختراقه السريع لجوانب متزايدة من الصحة البشرية، فإن من الأهمية القصوى طرح نماذج إبداعية، تضمن مشاركة العلماء المسلمين في الوقت الملائم بعد حصولهم على معلومات كافية عن الخلفية العلمية ذات الصلة. وبناءً عليه، تستعرض هذه الورقة البحثية جوانب مهمة في علم الجينوم البشري تتعلق بالصحة والمرض، وتحاول تسليط الضوء على التساؤلات الأخلاقية المصاحبة لها، والتي نأمل أن تفضي إلى إطلاق نقاشات واسعة وطويلة المدى.

كلمات مفتاحية: علم الوراثة، علم الجينوم، سؤال الأخلاق.

Abstract: The science of genetics is considered a modern field. Genomics is even more modern, and is undergoing very rapid development. Its standards are still the subject of fierce debate and discussion between professionals, and unsurprisingly, many non–professionals struggle to keep up with the latest

* باحث بقسم علم الوراثة، مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث، الرياض، المملكة العربية السعودية، وقسم التشريح وبيولوجيا الخلية، كلية الطب، جامعة الفيصل، الرياض، المملكة العربية السعودية.

Researcher at the genetics department, King Faisal Specialist Hospital and Research Centre, Riyadh, Saudi Arabia; Department of Surgery and Cellular Biology, Faculty of Medicine, Faisal University, Riyadh, Saudi Arabia.

developments and their ethical consequences. Muslim religious scholars are no exception to this general rule – indeed, their lack of knowledge is worsened by the lack of opportunities to discuss the ethical questions raised by the field with high–level specialist experts. Given the weight of religious rulings and their influence in ethical debates in Islamic countries, the fast pace of developments in the field of genomics, and the latter's increasing relevance to human health science, it is of great importance to develop innovative models to incorporate Muslim scholars' opinions when appropriate and after they acquire sufficient information about the related scientific background. This paper thus presents important aspects of genomics pertaining to health and sickness, and tries to cast light on the accompanying ethical questions that it is hoped will lead to broad and long–term discussions starting with the seminar held by the Research Centre for Islamic Legislation and Ethics.

Keywords: Genetics, Genomics, Ethics, Islamic Perspective, Infectious Diseases, Genetic Diseases.

مقدمة

يحتوي الجسم البشري نحو 80 عضوًا، تتشكل مما يزيد على 30 تريليون خلية، إلى جانب 40 تريليون خلية ميكروبية أخرى تعيش علينا وداخلنا. وعلى الرغم من وجود 200 نوع مختلف على الأقل من أنواع الخلايا، فإنها تشترك جميعًا في التصميم الأساسي، وهو عبارة عن غشاء يحيط بمادة جيلاتينية يوجد داخلها النواة وعُضيّات أخرى تؤدي كلٌّ منها مجموعة محددة من الوظائف، إضافةً إلى عدد لا يحصى من «روبوتات» البروتين المتناهية الصغر التي تنفذ مهمات في غاية التعقيد بتناغم تامّ (الاستتباب أو الاتزان الفسيولوجي). ويمكن القول على سبيل التعمق إن جميع مكونات الجسم البشري، حتى المكونات دون الخلوية غير المرئية، بمنزلة «الأجهزة» التي جرى ترميزها باستخدام «البرمجيات» التي تمثلها المواد الوراثية في الحمض النووي. وقد تعجب الفلاسفة والعلماء والأطباء على حد سواء من بدائع تصميم الجسم البشري وخواصه، فإذا كانت هذه هي مجرد الأجهزة، فلا غرو أن تثير البرمجيات المستخدمة لبنائها قدرًا مماثلاً من الإعجاب على أقل تقدير.

يتكون الحمض النووي من سلسلة قواعد نيتروجينية تستند إلى دعامة من السكر والفوسفات. ويوجد أربعة أنواع رئيسة للقواعد النيتروجينية (أدينين، وثيمين، وغوانين، وسيتوزين، أو A وT وG وC)؛ ويمكن النظر إلى ترتيبها على جديلة الحمض النووي باعتبارها «كودًا» يتكون من A وT وG وC، ويوازي الكود 0 و1 المستخدم في برمجة الكمبيوتر. وعلى وجه التحديد، تشكل كل ثلاثة «أحرف» ما يسمى «رامزة» تقوم بالترميز لحمض أميني معيّن. وتعدّ الأحماض الأمينية لبنات بناء البروتينات. وعلى غرار الحمض النووي، يحدد الترتيب الخطي للأحماض الأمينية التكوين النهائي للبروتينات. ويعتبر استنباط «سلسلة» البروتين من سلسلة الحمض النووي أمرًا مباشرًا، أما توقع تكوينه ووظيفته النهائية فيظل من أكثر المهمات هولاً في البيولوجيا الحاسوبية. ونحن نعرف، استنادًا إلى عدة تجارب رائدة (منها التوليف الكامل لحمض نووي لأحد الكائنات الحية الدقيقة في المختبر واستخدامه لاستبدال هوية كائن حي دقيق آخر على نحو كامل[1])، أن كل سمة بدنية للحياة جرى ترميزها عن طريق الحمض النووي. ولكننا لا نزال نفتقر إلى المعرفة المفصلة بكيفية الربط بين كل مكون في تركيب الخلية ووظيفته بمقاطع محددة في الحمض النووي. وقد تمكن الرواد الأوائل في مجال الوراثة من استخدام الأدوات المحدودة المتاحة في زمانهم لإظهار التأثير الملحوظ للجينات في السمات المرئية بدراستهم لكل جين على حدة.

كان هذا التوجه وليد الضرورة وليس الاختيار؛ لأنّ التكنولوجيا المعيارية المتاحة في زمانهم، والتي تتضمن التكنولوجيا التي استخدمت لقراءة الحمض النووي البشري كاملاً في مشروع الجينوم البشري، لم يكن في إمكانها إلا تحديد تسلسل نتفة ضئيلة من الحمض النووي لكل تفاعل تسلسلي. وكان على النظرة الشاملة إلى المادة الوراثية بكاملها أن تنتظر حتى تتمكن التكنولوجيا من إنتاج التسلسل الكامل لجينوم كائن حي، على نحو سريع ومنخفض التكلفة. وفيما يخص الإنسان، كان ذلك بمنزلة الإعلان

(1) Cf. D. G. Gibson et al., «Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome,» *Science*, vol. 329, no. 5987 (2010), pp. 52–56.

عن بروغ فجر «علم الجينوم البشري» الذي يُعدّ مجالاً شديد التسارع، وقد تطور سريعًا من كونه مشروعًا دوليًا كان يستهدف مجرد التوصل إلى تسلسل الجينوم البشري إلى حق امتياز اخترق بسرعة جميع مجالات الطب على مستوى الأفراد والجماعات.

ولكن ليست جميع جوانب علم الجينوم البشري مستعدة بعدُ لتسليط الأضواء الإعلامية عليها. ولعل من الأمثلة الدالة على ذلك أننا لم نمتلك حتى الآن فهمًا جيدًا للعوامل الوراثية التي تؤثر في «السمات المعقدة». ونعني بذلك السمات (البدنية، والكيميائية الحيوية، والباثولوجية، وما إلى ذلك) التي تمثل التشابك المعقد بين «البرمجيات»؛ أي تسلسل الحمض النووي ذاته، والعوامل الإضافية التي تراوح من الطريقة التي ينتظم بها الحمض النووي، وينضبط ماديًّا، إلى الهواء الذي نتنفسه ومقدار ما نؤديه من تمارين رياضية (البيئة). ونحن على دراية بأن حدوث تغييرات في البرمجيات يؤثر في استعدادنا للسمات المعقدة، مثل خطر الإصابة بالسكري، ولكن نادرًا ما تكون هذه التغييرات كافية للتسبب المباشر في حدوثها. وبعبارة أخرى، لا تستطيع حتى أكثر توجهاتنا «العلمية» تطورًا التنبؤ بتطور سمات معقدة، بأي قدر من اليقين لدى الأغلبية العظمى من البشر. وأفضل ما يمكننا فعله لا يتعدى إمداد الأفراد بخطر احتمالي مقارنةً بمتوسط الخطر لدى السكان؛ أي على سبيل المثال زيادة معدل خطر الإصابة بالسكري بنسبة 10 في المئة أعلى من متوسط الخطر لدى السكان. وحتى في هذه الحالة، أوضحت دراسات حديثة أن تعديل الخطر البيئي يستطيع التأثير على نحو بليغ في الخطر النهائي للإصابة بأمراض معقدة، حتى لدى من يوجد لديهم استعداد وراثي مرتفع. فعلى سبيل المثال، توصلت دراسة رائدة أجريت مؤخرًا، وشارك فيها أكثر من 50 ألف فرد، إلى أنه على الرغم من ارتفاع خطر الإصابة بمرض الشريان التاجي بنسبة 91 في المئة لدى الأفراد أصحاب أعلى نسبة خطر وراثي، فإن التزام أسلوب حياة صحي (الامتناع عن التدخين، والتمتع بوزن صحي، وممارسة التمارين الرياضية بانتظام، واتباع نظام غذائي صحي) صاحبه انخفاض هائل في خطر الإصابة بالمرض لدى هؤلاء(2).

وعلى الرغم من مسؤولية السمات المعقدة عن معظم الأمراض التي يواجهها الطبيب العام على مدار حياته المهنية، فإن علم الجينوم البشري وجد بالفعل مكانًا لنفسه في العديد من المجالات الطبية. وأحد هذه المجالات هو الأمراض المندلية التي تحدث الإصابة بها مباشرة نتيجة عوامل خلل في البرمجيات (كان يطلق عليها في السابق مصطلح طفرات، أما اليوم فيشار إليها بالمتغيرات المسببة للمرض). وعلى الرغم من ندرة معظم الأمراض المندلية، فإنها تمثل - من حيث هي مجموعة - حصة لا يستهان بها من إجمالي عدد المرضى، خاصة في المجموعات العمرية للأطفال.

كما يزيل علم الجينوم البشري صفةَ التخمين التي كانت تشوب إجراءات التشخيص الخاصة بالمرضى الذين كانوا تحت رحمة معرفة طبيبهم السريري بالأمراض الشديدة الندرة التي أصيبوا بها. وهكذا بات

(2) Cf. A.V. Khera et al., «Genetic Risk, Adherence to a Healthy Lifestyle, and Coronary Disease,» *New England Journal of Medicine*, vol. 375, no. 24 (2016), pp. 2349–2358.

المرضى يخضعون لفحص واحد لكامل الجينوم لتحديد المتغير المسبب للمرض الذي أدى إلى الإصابة بالمرض، حتى لو كان الطبيب نفسه لم يسمع بالمرض؛ ما يعني أن علم الجينوم البشري قد أحدث ثورة في مجال تشخيص المرض لدى هؤلاء المرضى، بل يمكن إخضاع الأفراد للاختبار حتى قبل ظهور هذه الأمراض لديهم؛ ما يعني حلول عصر جديد للطب التنبئي.

اخترق هذا التطبيق الجديد لعلم الجينوم البشري سريعًا مجال التشخيص أثناء الحمل؛ فأضحى إجراء فحص لجينوم الجنين، بحثًا عن مجموعة كبيرة من الأمراض، من الإجراءات الروتينية في أنحاء كثيرة من العالم. كما شهد مجال السرطان أيضًا ثورة حقيقية بفضل علم الجينوم البشري؛ حيث يستطيع مرضى السرطان اليوم الحصول على تشخيص أدق، وكذلك تلقي علاج أكثر خصوصية للأورام التي أصيبوا بها. ويستطيع الأطباء كذلك، بفضل علم الجينوم البشري، تجنب التخمين عند اختيار الأدوية التي يفترض أن تؤتي أكُلَها في عدد متزايد من الحالات، وكذا تفادي وصف أدوية قد تؤدي إلى حدوث آثار جانبية مضرة.

صحيحٌ أننا بتنا نجني فوائد «قراءة» الجينوم البشري، غير أن هناك إمكانات هائلة لـ «كتابة» بعض جوانبه، أي تعديل الجينوم من أجل منع الأمراض وعلاجها. فعلى سبيل المثال، تم إثبات سلامة وفاعلية «تعديل» الجينوم البشري لخلايا المناعة الخاصة بالمرضى المصابين بعدوى فيروس نقص المناعة البشرية المكتسب؛ لكي تتمكن خلايا المناعة من مقاومة الفيروس[3]. وإضافة إلى ذلك، ظهرت عدة دراسات تستفيد من «تعديل» الجينوم البشري لخلايا المناعة لدى مرضى السرطان؛ لكي تجعل هذه الخلايا أكثر فاعلية في مقاومة السرطان، ولمنعه من العودة[4].

تمثل بعض التطورات الطبية المذكورة آنفًا نقلة نوعية حقيقية، بينما يمكن وصف بعضها الآخر بأنها «معرقلة»؛ لأنها تعمل بالفعل على قلب أصول راسخة في أسلوب ممارسة الطب. ومن شأن هذه التغيرات العميقة والشديدة السرعة أن تثير تساؤلات (على شاكلة «أهذا صحيح أم خاطئ؟») يناقشها عادةً علماء الأخلاق والجهات المعنية الأخرى.

لطالما حرص العلماء المسلمون على استشارة الأطباء عند تقديم توصيات للمسلمين على مدار التاريخ الإسلامي؛ غير أن الطب الحديث طرح قضايا جديدة تمامًا اضطرّت العلماء المسلمين المعاصرين إلى النظر فيها من دون الاستعانة بهدي من سبقوهم ولم يسبق لهم مواجهة هذه القضايا. فعلم الجينوم البشري يزخر بمجموعة خاصة من التحديات الأخلاقية. ومن منطلق أن المسلمين يعتمدون اعتمادًا كبيرًا على فتاوى العلماء المسلمين عند مناقشتهم القضايا الأخلاقية، فلا بدّ من مناقشة التحديات الأخلاقية (الحقيقية والمتوقعة) التي تصاحب تطور علم الجينوم البشري في مجال

---

(3) Cf. P. Tebas et al., «Gene Editing of CCR5 in Autologous CD4 T Cells of Persons Infected with HIV,» *New England Journal of Medicine*, vol. 370, no. 10 (2014), pp. 901–910.

(4) من أجل مطالعة استعراض جيد لهذا الموضوع تحت عنوان «العلاج المناعي»، انظر:

R. H. Rouce et al., «Recent Advances in T–cell Immunotherapy for Haematological Malignancies,» *British Journal of Haematology*, vol. 176, no. 5 (2017), pp. 688–704.

الطب في الوقت الملائم مع الخبراء في هذا المجال، لكي يستطيعوا تقديم توصيات مستنيرة. وفيما يلي قائمة بالتطبيقات المختلفة لعلم الجينوم في الطب وما يصحبها من قضايا أخلاقية[5].

أولًا: الأمراض الأحادية الجين (المندلية)

على الرغم من أن هذه الفئة هي التي تخطر على البال عندما يتحدث المرء عن الأمراض الوراثية، فإنه من المهم تأكيد وجود دور للوراثة في جميع الأمراض تقريبًا؛ ولذلك من الأجدى الإشارة إلى الأمراض التي تتسبب فيها طفرات جينية أحادية بصفة مباشرة، باعتبارها أحادية الجين (تعرف كذلك باسم المندلية) إذا أردنا تحري الدقة.

تراوح هذه الأمراض في شدتها من شديدة الحدّة، مثل الأمراض المسببة للوفاة أثناء الحمل، إلى شديدة اللطف مثل عدم وجود بصمات الأصابع؛ وتعدّ بعض هذه الأمراض شديدة الندرة إلى درجة أن المرضى ينتقلون عادةً من طبيب إلى آخر حتى يعثروا على طبيب يعرف هذا المرض تحديدًا. وعلاوة على ذلك، لا يندر وجود جينات كامنة غير معروفة لهذه الأمراض؛ أي حتى لو تم التشخيص السريري السليم للمرض، فلا يوجد تحليل وراثي متاح.

تغيّر كل ذلك مع دخولنا عصر علم الجينوم البشري؛ إذ أدى تسلسل الجينوم بالكامل إلى إتاحة تشخيص حالات هؤلاء المرضى على نحو أكبر، حتى لو لم يستطع أطباؤهم القيام بالتشخيص الملائم، كما يمكن الآن تحديد حالة «الناقل» لأي مرض وراثي. ونظرًا إلى أن العديد من الأمراض الوراثية لا تحدث إلا إذا تزاوج رجل ناقل مع سيدة ناقلة، فإنّ هناك إمكانًا كبيرًا لتفادي الأمراض الوراثية، خاصة بين المجموعات السكانية التي ينتشر فيها زواج الأقارب؛ لأن هذا النوع من الزواج يزيد فرص نقل الوالد والوالدة للطفرة نفسها المسببة للمرض. وتثار بشأن الأمراض الأحادية الجين التساؤلات الأخلاقية التالية:

1. يستطيع التحليل الجينومي الكشف عن معلومات لم يكن التحليل يقصد كشفها. فعلى سبيل المثال، يستطيع الكشف عن الاستعداد للإصابة بالسرطان أو النوبات القلبية المميتة؛ فهل يجب حينئذ إطلاع المرضى على هذه «النتائج الثانوية»؟

2. تعدّ العديد من الأمراض أحادية الجين من أمراض الأطفال في بداية ظهورها. فما مقدار المعلومات الذي يحق للآباء والأمهات الحصول عليه عند خضوع الأطفال للتحليل؟ وهل يحق لهم معرفة «النتائج الثانوية» حتى لو اقتصر أثرها على الطفل بعد وصوله إلى مرحلة البلوغ والاستقلال التام؟

3. أثناء تشخيص لأحد الأطفال متمثّل بحالة مرضية وراثية ناتجة من طفرة أسرية، فإن ذلك يُعَدّ فرصة لمنع ظهورها لدى أفراد آخرين في الأسرة لم يكونوا يعرفون بحالة «الناقل» لديهم. ويمثل إبلاغ الأقارب

(5) جرت مناقشة هذه القضايا الأخلاقية أثناء الندوة الدولية التي نظمها مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، خلال الفترة 3-5 نيسان/ أبريل 2017، بالدوحة، قطر.

بهذه المعلومات المهمة خلافًا بين الرغبة في إفادتهم وحق المريض ووالديه في الخصوصية؛ فكيف يمكن حل هذا الخلاف من منظور أخلاقي إسلامي؟

ثانيًا: التشخيص قبل الولادة

حتى وقت قريب، لم يكن يمكن معرفة إصابة الأجنّة بأمراض خطِرة إلا عن طريق مشاهدة الجنين باستخدام «تصوير الأمواج فوق السمعية» («السونار») و«التصوير بالرنين المغناطيسي»، وهما وسيلتان تقدمان الإجابات بعد فوات الأوان أثناء الحمل. أما اختبارات الفحص باستخدام الواسمات في دم الأم، فهي محدودة الحساسية والتحديد. ولا يمكن الحصول على التشخيص الحاسم، إلا بالتحليل المباشر لأنسجة الجنين عن طريق استخدام تقنيات باضعة تمثل مخاطرة حقيقية - ولو ضئيلة - متعلّقة بفقدان الحمل. وعلى الرغم من معرفتنا، منذ عقود طويلة، أنه يمكن الحصول على الحمض النووي للطفل من دم الأم، فإنه لم يكن ممكنًا إدراك الإمكانات الهائلة التي تتيحها هذه الظاهرة الطبيعية أمام التشخيص غير الباضع أثناء الحمل، لأننا كنا نفتقر إلى التكنولوجيا التي تتيح لنا فهم هذا الحمض النووي المبعثر على نحو كبير في الدورة الدموية للأم. ولكن مع ظهور علم الجينوم، يمكننا الآن اختبار الحمض النووي للجنين الذي يتسرب إلى الدورة الدموية للأم، ومن ثمّ البحث عن مجموعة كبيرة من الأمراض بداية من الأسبوع العاشر للحمل (الأسبوع الثامن بعد التخصيب تقريبًا) بدرجة عالية من الدقة والتحديد (تبلغ نحو 99.9 في المئة). وتثار بشأن التشخيص قبل الولادة التساؤلات الأخلاقية التالية:

1. على الرغم من شيوع إجراء التحليل في البلدان الإسلامية ذات الدخل الأعلى على نحو متزايد، فإنه لم ينجح سوى في طرح القضية الشائكة لرأي الشريعة الإسلامية في الإجهاض الطبي. ولذلك تؤكد مجتمعات أهل الاختصاص ضرورة تأكيد نتائج التحليل الإيجابي، الذي يتم بواسطة تسلسل الجينوم غير الباضع لدى الأم، قبل مطالبة الزوجين بالاختيار. ولكن حتى عندما يتأكد التشخيص من دون وجود أي شك معقول، فإن غياب المبادئ التوجيهية القانونية والدينية الواضحة في العديد من البلدان الإسلامية أجبر كثيرًا من الأزواج والزوجات على اللجوء إلى عيادات الإجهاض غير المنظمة، على الرغم من المضاعفات التي قد تصل إلى حد وفاة الأم. ولذا وجب الحصول على توجيهات واضحة من المشاركين في الندوة حول هذا الموضوع تحديدًا.

فعلى سبيل المثال، تختلف آراء العلماء اختلافًا كبيرًا حول نوع الأمراض الجنينية التي تبرر الإجهاض حتى خلال أول 120 يومًا بعد الإخصاب. ويصرّ بعضهم على وجوب أن يكون المرض مميتًا، بينما يحسب آخرون حسابَ المعاناة الرهيبة التي يجلبها المرض إلى الجنين، أو الوالدين، أو كل منهم. ويتجلى ذلك في أوضح صوره في حالة الإعاقة الذهنية، فهذه الحالة لا تسبب الوفاة ولا تحدث ألمًا بدنيًّا، ولكن المعاناة النفسية للوالدين قد تكون رهيبة. ومن المحبط هنا أن يدلي بعض علماء الدين بتعليقات تبدو غير عابئة بالمعاناة النفسية؛ لأنهم لم يتعاملوا شخصيًّا مع أسر لديها أطفال مصابة بهذه الأمراض، ونأمل أن يؤدي عرض بعض القصص الواقعية على المشاركين في ورشة العمل إلى مساعدتهم في تقدير ما يوجد على المحك عند مناقشة قضية الإجهاض الطبي.

2. يعدّ اختيار جنس الجنين مصدرًا آخر للقلق، إذ تفضل المجتمعات ذات السيادة الذكورية إنجاب الذكور؛ ولذا من المقلق أن ينهي الزوجان الحمل بسبب جنس الجنين لا أكثر.

3. يخشى الكثيرون من المنحدر الزلق لتدخل علم الجينوم في التشخيص أثناء الحمل. فالتكنولوجيا تتيح حاليًا تشخيص الأمراض الحادة، ولكنها تستطيع من حيث المبدأ تشخيص جميع الأمراض الوراثية، بما في ذلك الاختلافات العادية التي لا تعدّ أمراضًا. فهل يحق للوالدين معرفة كل هذه المعلومات عن طفلهما المستقبلي؟ وما وجهة النظر الإسلامية بخصوص حق الجنين في الاستقلالية؟

4. عند تحليل جينوم الجنين، يمكن كذلك اكتشاف أورام لدى الأم عن غير قصد. وقد يمثل ذلك فرصة للتدخل المبكر لعلاج الأورام لدى الأم، لكنه يمثل كذلك تحديًا أخلاقيًّا من حيث إخراج نتيجة للتحليل لم تكن مستهدفة في الأصل.

5. على خلاف التحاليل الطبية الأخرى، قد يكشف التسلسل الجينومي حتى في سياق الأمراض المندلية المباشرة نتائج غير واضحة. فعلى سبيل المثال، بينما قد ينتج من تغير التسلسل توقع تغير حاد في البروتين، فإن بعض التغيرات تمثل تحدياتٍ أكبر كثيرًا؛ لأن التغير المتوقع في البروتين لا يمكن الحكم بكونه مَرضيًا أم غير مرضيٍّ. وتزداد التحديات عندما يرتبط ما يبدو كأنه تغير مرضي بجين «جديد»، أي جين من آلاف الجينات التي لم يعرف عنها حتى الآن تسببها في أمراض بشرية. ويفتح هذا الباب أمام إمكان تأثر الجنين بمرض مدمر أو أن يكون طبيعيًّا تمامًا. أيكون لزامًا وجود اليقين لاتخاذ قرار الإجهاض أم يمكن بناء القرار على الاحتمالية؟ وفي الحالة الثانية، ما الاحتمالية التي تعتبر مقبولة من منظور الفقه الإسلامي؟

ثالثًا: التشخيص الوراثي السابق للانغراس

عندما يُعرف عن زوجين أنهما معرضان لخطر إنجاب طفل مريض، ولا يرغبان في القيام بالتشخيص أثناء الحمل، نظرًا إلى أسباب عديدة منها تفادي الإجهاض، يمكن في هذه الحالة تقديم التشخيص الوراثي السابق للانغراس. وتطابق هذه العملية التلقيح الصناعي، ولكنها تشتمل على خطوة إضافية حيوية هي اختبار البييضات الملقحة للتخلص من تلك التي قد ينتج منها جنين مريض.

من الناحية التاريخية، كان يمكن اختبار وجود مرض واحد أو أمراض قليلة جدًّا كل مرة، ولكن مع حلول عصر علم الجينوم، أصبح من الممكن - نظريًّا - تحليل الجينوم كاملًا؛ بحثًا عن أي مرض وراثي. وفضلًا عن ذلك، بات من الممكن اليوم «زراعة» المادة النووية للحمض النووي من الوالدين البيولوجيين في بييضة بديلة غير ذات صلة تم تفريغها من نواتها، سعيًا لضمان عدم حمل الجنين لأي من المكونات الخلوية المعيبة في بييضة الأم (خاصةً المُتَقَدِّرات)؛ ما يعدّ في يومنا هذا الخيار الوحيد لمنح هؤلاء الأمهات فرصة إنجاب طفل يتمتع بصحة جيدة. وتُثار بشأن التشخيص الوراثي السابق للانغراس التساؤلات الأخلاقية التالية:

1. هل يحق للزوجين اختيار نوع البييضات الملقحة التي يتم نقلها؟ وإن كانت الإجابة «نعم»، فعلى أي أساس؟ وإن كانت «لا»، فلماذا؟

2. عندما يكون هذا التحليل مدعومًا من الحكومة، أيكون من الأخلاقيّ عرض هذه العملية على الزوجين اللذين أنجبا بالفعل طفلاً يتمتع بصحة جيدة أو أكثر، أم يجب توجيه الموارد أولاً نحو من لم ينجبوا أطفالاً أصحاء على قيد الحياة؟

3. على غرار التشخيص أثناء الحمل، هل يحق للوالدين معرفة كل هذه المعلومات عن طفلهما المستقبلي؟ وفي هذه الحالة، ما هي وجهة النظر الإسلامية بخصوص حق الجنين في الاستقلالية؟

4. ما المنظور الإسلامي حول إنجاب طفل مادته الوراثية النووية مستمدة من الوالدين البيولوجيين، ومُتَقَدِّراته مأخوذة من شخص غير ذي صلة؟[6] صحيحٌ أن الطفل الناتج من هذه العملية يحمل مادة الحمض النووي من ثلاثة أفراد (الوالدان البيولوجيان، والمتبرعة بالبييضة البديلة)، إلا أن مادة الحمض النووي المأخوذة من المتبرعة بالبييضة البديلة (الحمض النووي المتقدري) بحسب ما هو معروف لا تساهم في أي شيء بيولوجيًّا عدا مساعدة المُتَقَدِّرَات على تأدية وظائفها على نحو سليم. ومن الأسئلة المرتبطة بذلك: بما أنه لا يمكن إلا للإناث نقل مُتَقَدِّرَاتها (مع الحمض النووي المتقدري) إلى أطفالها، فهل يجعل ذلك الأمر أكثر قبولاً من الناحية الإسلامية، إذا اقتصرت هذه العملية على اختيار المواليد الذكور؛ بحيث لا ينتقل الحمض النووي المتقدري «المزروع» إلى أي فرد آخر في ذريته؟

رابعًا: علم جينوم السرطان

درج المختصون تقليديًّا على تصنيف السرطان بحسب ظهوره الميكروسكوبي، ليتبع ذلك الخضوع لبروتوكولات من أجل العلاج الكيميائي والإشعاعي، وينصح بذلك بحسب نوع السرطان ومرحلة تطوره. ومن المعروف منذ فترة طويلة أن هذا التوجه «المناسب للجميع» يعتبر محدودًا؛ نظرًا إلى عدم استجابة كثير من المرضى للبروتوكول «المعياري». أما اليوم، فيتيح التحديد النمطي الجينومي توفير توصيفٍ أدق كثيرًا للورم، كما يتيح ترشيح أنواع علاج بالغة التخصص. وأكثر من ذلك، يسمح علم الجينوم بدرجة أعلى من الدقة والحساسية في الكشف عن عودة الورم، فضلاً عن وجود إمكانات كبيرة لاستخدام علم الجينوم في مراقبة الأشخاص الأصحاء أنفسهم للكشف عن الإشارات الأولى لتطور السرطان. وتثار بشأن علم جينوم السرطان التساؤلات الأخلاقية التالية:

1. يثير علم جينوم السرطان مخاوف الكثيرين فيما يخص المساواة. وحاليًا لا تستطيع إلا كبرى المراكز في البلدان الغنية تحمّل تكلفة التحديد النمطي الجينومي والعلاج الشخصي بسبب تكلفتهما المرتفعة. أما في البلدان التي تم فيها تطبيق اشتراكية الطب، فكيف ينظر الإسلام إلى التزام الحكومة بتوفير هذه الخيارات التشخيصية والعلاجية هائلة التكلفة، على الرغم من كونها أكثر فاعلية لقطاع أشدّ تأثيرًا في المجتمع دون غيره من القطاعات الأخرى، أو التفرقة بين المجموعات المختلفة مثل «المواطنين» و«المقيمين»؟

(6) يتعين الإشارة هنا إلى أن مصطلح «الأطفال المولودون من ثلاثة أشخاص» يُعتبر أمرًا مضللًا عند مناقشة هذه القضية.

2. على الرغم من توجيه معظم التركيز على علم جينوم السرطان إلى التصنيف السليم للسرطان وإضفاء الطابع الشخصي على العلاج، يجب ملاحظة أن علم الجينوم ينطبق على الوقاية الأولية من السرطان أيضًا. ويتجلى ذلك في مجال اختبار القابلية الوراثية للإصابة بالسرطان. وعلى الرغم من وجود عدد متزايد من الطفرات يعرف عنها التنبؤ بحدوث السرطان، فإن معدل الخطر نادرًا ما يصل إلى 100 في المئة. ونظرًا إلى جسامة القرارات القائمة على هذا التحليل، مثل الاستئصال الاحترازي الكامل للثديين والمبيضين في حالة اكتشاف الطفرتين BRCA1 وBRCA2، فما وجهة النظر الأخلاقية الإسلامية بخصوص اعتماد هذه المشكلات الصحية الكبرى على احتمالات متفاوتة وليس على اليقين الكامل؟

خامسًا: صيدلة الجينوم

لطالما عرف الأطباء أن جميع الأدوية لا تؤثر في جميع الأشخاص تأثيرًا متساويًا، وأن الآثار الجانبية تحدث لمجموعة محدودة ممن يستعملون الدواء فقط. لكن علم الجينوم وسّع كثيرًا حصيلتنا من المتغيرات الجينية التي تؤثر في طريقة تفاعل أجسامنا مع تعرضها للأدوية. وتثار بشأن صيدلة الجينوم التساؤلات الأخلاقية التالية:

• بدأت بعض البلدان في إلزام الأطباء بإخضاع مرضاهم لتحاليل من أجل تحديد إمكان إصابتهم بآثار جانبية خطِرة. فكيف ينظر الإسلام إلى ذلك في سياق «لا ضرر»؟ وهل يكون من عوامل التوصل إلى رأي في هذا الموضوع حقيقة أن علم الجينوم يقدم أفضل وسيلة لتوقع الآثار الجانبية حتى الآن، مقارنة بالأدوات التقليدية للفحص؟

سادسًا: الأمراض المعدية

تشخص الأمراض المعدية حاليًا عن طريق وضع السوائل البدنية المناسبة في مزارع من أجل الحصول على الكائنات الحية الدقيقة المسببة للمرض (العامل المُمرض). ولا تعتبر هذه الطريقة بأي حال من الأحوال حديثة، كما أنها لم تتغير فعليًّا منذ بدايات الطب الحديث. وتعتبر هذه الطريقة بطيئة وغير عملية أحيانًا؛ حيث يصعب نمو العوامل الممرضة، أو الوصول إلى الأنسجة المصابة، وما إلى ذلك. ولذا، يعدّ علم الجينوم البيئي (وهو تقنيًّا ليس علم جينوم الإنسان، ولكنه يناقش هنا في سياق علم الجينوم الطبي عمومًا) مجال دراسة جينوم الكائنات الحية في البيئة، بما في ذلك تلك التي تعيش في الجسم البشري. ويجدر هنا ملاحظة أن جميع الكائنات الحية المسببة للأمراض لا تُعتبر غريبة عن الجسم البشري، وأن كثيرًا من الأمراض يمكن أن تحدث بسبب الكائنات الحية التي تعتبر جزءًا من الجسم البشري في الأوضاع الطبيعية (تعرف كذلك باسم «ميكروبيوم»). كما يعدّ تسلسل جينوم الكائنات الحية الدقيقة في سوائل الجسم أدق وأسرع كثيرًا في التوصل إلى تشخيص، فضلاً عن اقترابنا كثيرًا من أجهزة «نقاط الرعاية» التي تسمح للأطباء بتحديد الكائن الحي المسبِّب أثناء زيارة المرضى لعياداتهم. ويثار بشأن الأمراض المعدية التساؤل الأخلاقي التالي:

• يعدّ علم الجينوم البيئي ناجع الفاعلية في تحديد مصدر سلسلة الانتقال في حالات تفشي العدوى؛ ما يعتبر ضروريًّا لاحتواء العدوى. فهل توجد أي قواعد إسلامية تنطبق على ذلك؟

سابعًا: تعديل الجينوم

لا يعتبر تعديل الحمض النووي من المفاهيم القديمة، كما يشكل قاعدة الانطلاق نحو تكنولوجيا الحمض النووي المأشوب والهندسة الحيوية. ولكن ظهرت، منذ عدة أعوام، تكنولوجيا جديدة تسمى «CRISPR–Cas9» وفتحت المجال أمام عصر جديد من تعديل الجينوم؛ نظرًا إلى كفاءتها ونجاعتها العالية، إلى جانب سهولتها وتيسرها نسبيًّا. بعبارة أخرى، في حين كانت التقنيات السابقة صعبة جدًا ومعدلات نجاحها متدنية، فإن نظام «CRISPR–Cas9» أسهل كثيرًا في الاستخدام ومعدلات نجاحه أعلى كثيرًا. ومما يستحق الذكر هنا أن هذه التقنية آلية دفاعية تقوم بها البكتيريا لمقاومة الفيروسات بصفة طبيعية؛ إذ يشمل جينوم البكتيريا على عناصر تشبه كثيرًا ما يقابلها لدى الفيروسات. ولكن هذه العناصر تنفصل على مراحل منتظمة عن طريق عناصر تسلسل أخرى. و«CRISPR–Cas9» البكتيري هو إنزيم طبيعي يقطع الحمض النووي ويتعرف إلى هذه العناصر في الفيروسات، غير أنّ البكتيريا نفسها محمية بسبب هذه العناصر المبعثرة على نحو فريد في الجينوم البكتيري. وتكمن الإمكانات البارزة في هذا النظام الطبيعي في إمكان تعديله، لكي يُزرع باعتباره أداة لتعديل الحمض النووي، يمكن التحكم فيها بدقة، وتوجيهها لتعديل هدفها بتحديد فائق. وقد تمّ إنتاج كثير من النماذج الحيوانية باستخدام هذه التكنولوجيا، وتجري التجارب السريرية على قدم وساق لاختبار مدى أمان هذه التكنولوجيا وفاعليتها في علاج الأمراض البشرية. وتثار بشأن تعديل الجينوم التساؤلات الأخلاقية التالية:

• في حين ينظر معظم الممتهنين للمجال إلى تعديل الجينوم لمعالجة الأمراض باعتباره مسعى مشروعًا، يكاد يُجمع الكل على أن تعديل الجينوم بطريقة متوارثة يعتبر غير أخلاقي، حتى لو كان غرضه الوحيد معالجة الأمراض. ويفرّق علماء الأخلاق بين تعديل الجينوم لعلاج الأمراض بطريقة لا تؤثر إلا في المريض المستهدف (الجسدي) مقابل تعديل الجينوم الذي ستتوارثه ذرية الفرد الذي خضع لتعديل الجينوم لأغراض علاجية (الخط الجرثومي). فما موقف الإسلام من تعديل الجينوم؟ وكيف يفرّق بين تعديل الجينوم الجسدي وتعديل الخلايا الجرثومية؟

ثامنًا: تساؤلات أخلاقية متنوعة

فيما يلي قضايا أخلاقية إضافية غير محدّدة، أو قد لا تمسّ مباشرة أيًّا من التطبيقات المذكورة آنفًا بخصوص علم الجينوم في الطب:

1. التطور: تشهد هذه القضية نقاشات حادة في دوائر دينية أخرى، ولكنها تحظى عامةً بتجاهل العلماء المسلمين الذين يميلون إلى إضفاء صِبغة واحدة على قضية التطور بكاملها، ويعتبرونها مخالفة لتعاليم القرآن والسنّة. ومن الأسباب الداعية إلى ضرورة مناقشة هذه القضية انقسام علماء الجينوم المسلمين

بين مهنتهم التي تُظهر بوضوح مدى ارتباط الكائنات الحية بطرق لا يمكن تفسيرها منطقيًّا إلا من خلال التطور من ناحية، والرأي الإسلامي السائد الذي يدين التطور من ناحية أخرى. وإلى جانب التبني القاطع للتطور في جميع مناحي علم الجينوم، سوف نذكر عددًا من الأمثلة الأشد وضوحًا على الخلافات المحتملة:

• يُعتبر استخدام التطور أمرًا روتينيًّا عند محاولة مدير مختبر الجزيئات تفسير حدوث طفرة. فعلى سبيل التحديد، عندما يظهر تغيير في التسلسل، ينظر المدير إلى الكائنات الحية الأخرى ليحكم على درجة «حفظ» التسلسل المتأثر. ويكون الافتراض هو عدم حدوث تغيير في متغير مهم للوظيفة البيولوجية في أحد الجينات أثناء حدوث التطور. ومن الحقائق الثابتة أن أغلب الطفرات المسببة للأمراض لدى البشر تؤثر في بقايا محفوظة بدرجة كبيرة في الأنواع الأخرى.

•تظهر الدراسات التي أجريت على جينوم الرفات البشري من العصور القديمة بوضوح أن البشر في العصر الحديث تزاوجوا مع أنواع قديمة شبيهة بالإنسان تعرف بالنياندرتال والدينيسوفا منذ عشرات الآلاف من السنين. كما تظهر أن البشر نشؤوا في أفريقيا قبل وقت طويل من العمر المقترح للسلالة البشرية، كما ورد ذكره بوضوح في الكتاب المقدس، وكما تم التلميح إليه في الحديث.

2. انقطاع صلة القرابة: يستطيع أي تحليل جينومي الكشف عن أن الأب المفترض ليس هو الأب الحقيقي. فما وجهة النظر الإسلامية بشأن كيفية كشف الطبيب لهذه النتيجة «العرضية» عند مناقشة نتيجة تحليل وراثي مع الوالدين؟

تتنامى على مستوى العالم المخاوف من أننا على الرغم من توفر التكنولوجيا لتسلسل الجينوم بالكامل، فإننا لا نمتلك بعد المعرفة التي تمكننا من تفسير التسلسل على نحو دقيق. وبالنظر إلى المعرفة المتوافرة حاليًا، لا مفرّ من أن نغفل عن بعض التغييرات في الجينوم، على الرغم من عواقبها الصحية المهمة. فما مقدار مسؤولية عالم الجينوم الذي يتولى القيام بهذا التحليل إنْ قرر الفرد الخاضع للتحليل اللجوء إلى القضاء؟

المراجع References

Gibson, D. G. et al. «Creation of a Bacterial Cell Controlled by a Chemically Synthesized Genome.» *Science*. vol. 329. no. 5887 (2010).

Khera, A.V. et al. «Genetic Risk, Adherence to a Healthy Lifestyle, and Coronary Disease.» *New England Journal of Medicine*. vol. 375. no. 24 (2016).

Rouce, R. H. et al. «Recent Advances in T-cell Immunotherapy for Haematological Malignancies.» *British Journal of Haematology*. vol. 176. no. 5 (2016).

Tebas, P. et al. «Gene Editing of CCR5 in Autologous CD4 T Cells of Persons Infected with HIV.» *New England Journal of Medicine*. vol. 370. no. 10 (2014).

مراجع إضافية

Bianchi, D. W. «From Prenatal Genomic Diagnosis to Fetal Personalized Medicine: Progress and Challenges.» *Nature medicine*. vol. 18. no. 7 (2012).

Biesecker, L. G. «Incidental Variants are Critical for Genomics.» *The American Journal of Human Genetics*. vol. 92. no. 5 (2013).

Campbell, P. J. et al. «Identification of Somatically Acquired Rearrangements in Cancer Using Genome–Wide Massively Parallel Paired–end Sequencing.» *Nature Genetics*. vol. 40. no. 6 (2008).

Cathomen, Toni & Stephan Ehl. «Translating the Genomic Revolution–Targeted Genome Editing in Primates.» *New England Journal of Medicine*. vol. 370. no. 24 (2014).

Caulfield, T. et al. «Research Ethics Recommendations for Whole–Genome Research: Consensus Statement.» *PLoS Biology*. vol. 6. no. 3 (2008).

Clayton, E. W. «Ethical, Legal, and Social Implications of Genomic Medicine.» *New England Journal of Medicine*. vol. 349. no. 6 (2003).

Collins, F. S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press, 2006.

Hamburg, M. A. & F. S. Collins. «The Path to Personalized Medicine.» *New England Journal of Medicine*. vol. 363. no. 4 (2010).

International Human Genome Sequencing Consortium. «Finishing the Euchromatic Sequence of the Human Genome.» *Nature*. vol. 431. no. (2004).

Gibson, D. G. et al. «Complete Chemical Synthesis, Assembly, and Cloning of a Mycoplasma Genitalium Genome.» *Science*. vol. 319. no. 5867 (2008).

Kaye, J. «The Tension Between Data Sharing and the Protection of Privacy in Genomics Research.» *Annual Review of Genomics and Human Genetics*. vol. 13. no. 415 (2012).

Lander, E. S. «Brave New Genome.» *New England Journal of Medicine*. vol. 373. no. 1 (2015).

Leary, R. J. et al. «Detection of Chromosomal Alterations in the Circulation of Cancer Patients with Whole–genome Sequencing.» *Science Translational Medicine*. vol. 4. no. 162 (2012).

Lupski, J. R. et al. «Whole–genome Sequencing in a Patient with Charcot–Marie–Tooth Neuropathy.» *New England Journal of Medicine*. vol. 362 (2010).

McGuire, A. L. et al. «Ethics and Genomic Incidental Findings.» *Science*. vol. 340 (2013).

Ng, S. B. et al. «Exome Sequencing Identifies the Cause of a Mendelian Disorder.» *Nature genetics*. vol. 42 (2010).

Pennisi, E. «Synthetic Genome Brings New Life to Bacterium.» *Science*. vol. 328 (2010).

Pickrell, J. K. «Joint Analysis of Functional Genomic Data and Genome–Wide Association Studies of 18 Human Traits.» *The American Journal of Human Genetics*. vol. 94 (2014).

Rosenberg, S. A. «Decade in Review–Cancer Immunotherapy: Entering the Mainstream of Cancer Treatment.» *Nature Reviews Clinical Oncology*. vol. 11 (2014).

Saunders, C. J. et al. «Rapid Whole–genome Sequencing for Genetic Disease Diagnosis in Neonatal Intensive Care Units.» *Science Translational Medicine*. vol. 4. no. 154 (2012).

Tenesa, Albert & Chris S. Haley. «The Heritability of Human Disease: Estimation, Uses and Abuses.» *Nature Reviews Genetics*. vol. 14. no. 2 (2013).

Venter, J. Craig. *A Life Decoded: MY Genome, MY Life*. New York: Viking/ The Penguin Group, 2007.

Virgin, Herbert W. & John A. Todd. «Metagenomics and Personalized Medicine.» *Cell*. vol. 147. no. 1 (2011).

Wang, L., H. L. McLeod & R. M. Weinshilboum. «Genomics and Drug Response.» *New England Journal of Medicine*. vol. 364. no. 12 (2011).

Wolf, D. P. et al. «Mitochondrial Replacement therapy in Reproductive Medicine.» *Trends in Molecular Medicine*. vol. 21. no. 2 (2015).

Wray, N. R. et al. «Pitfalls of Predicting Complex Traits From SNPs.» *Nature Reviews Genetics*. vol. 14. no. 7 (2013).

Yin, H. et al. «Genome Editing With Cas9 in Adult Mice Corrects a Disease Mutation and Phenotype.» *Nature Biotechnology*. vol. 32. no. 6 (2014).

Yu, Joon–Ho et al. «Attitudes of Genetics Professionals Toward the Return of Incidental Results from Exome and Whole–Genome Sequencing.» *The American Journal of Human Genetics*. vol. 95. no. 1 (2014).

أحمد الريسوني | Ahmed Raïssouni*

التعقيب الأول على بحث:
«علم الجينوم من منظور إسلامي: التساؤلات العسيرة»

«Genomics from an Islamic Perspective: Difficult Questions»
First Response

* رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وسابقًا أستاذ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس، المغرب.

President of the International Union of Muslim scholars and former professor of Islamic legal theory and Objectives of Sharia, Faculty of Arts and Humanities, Mohammed V University, Morocco.

هذا التعقيب ليس إجاباتٍ أو فتاوى فقهيةً مطابقةً لما أثاره بحث فوزان الكريم من أسئلة أو استشكالات واستفتاءاتٍ؛ فأنا لست مفتيًا، والمقام مقام بحث ونظر وتداول للرأي، وليس مقامَ إصدار الفتاوى. فأنا الآن أسهم فقط في التفكير والتوضيح والنقاش، ببعض الإضاءات الأصولية والفقهية، وذلك من جانبين متكاملين: جانب أصولي منهجي، وجانب فقهي تطبيقي.

أولًا: مقدمات أصولية

نبدأ بما نعدّه مقدمات منهجيةً ضروريةً للخوض في هذا الموضوع وترشيد فقهه، وهي بمنزلة إجابات عامة، قبل تقديم بعض الآراء أو الإجابات التفصيلية.

- يُعدّ النظر الشرعي والبحث الفقهي في هذا الموضوع من باب «الاجتهاد فيما لا نص فيه»؛ لكونه موضوعًا مستجدًا، جملة وتفصيلاً. فلا غضاضة إذا قلنا إن مجمل مسائله ليس فيها نص مباشر تندرج فيه، ولا نصٌّ قريب تقاس عليه، ولا اجتهاد قديم تُخَرَّج عليه. فالمجتهد فيه لن يجتهد في ثبوت النصوص، ولا في دلالاتها والاستنباط المباشر منها. ولن يجتهد عن طريق القياس أو التخريج الفقهي، لأن قضيتنا، في مجملها وفي معظم مسائلها التفصيلية، ليس لها أشباه ونظائر تقاس عليها. فلم يبق إلا الاجتهاد لها بناء على المصالح والمقاصد والقواعد.

وقد تناول عبد الوهاب خلاف، في كتابه **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، المصادر غير النصية للتشريع الإسلامي، فأورد منها: القياس، والاستحسان، والاستصلاح، والعرف، والاستصحاب. مع العلم أن القياس فيه نوع من الاجتهاد المتعلق بالنصوص؛ لكونه يتوقف على صحة النص المقيس عليه، ويحتاج إلى النظر الفاحص المقارن في معناه وعلته. وأما الأدلة الأخرى التي ذكرها عبد الوهاب خلاف، فهي لا تخرج عما أسميته: المصالح والمقاصد والقواعد. فهذه الكلمات الثلاث هي العمدة والعدة للبحث والاجتهاد في مجالنا وموضوعنا «الجينوم البشري واستعمالاته».

- قال الشاطبي: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد، مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص؛ فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلمُ بمقاصد الشرع من الشريعة - جملة وتفصيلاً - خاصة»[1].

ومعنى هذا أن المجتهد في هذه الأمور إنما يلزمه أن يكون على دراية بمقاصد الشريعة، وعلى خبرة بالمصالح والمفاسد، والمنافع والأضرار، الناجمة عن كل خطوة في هذا المجال؛ وأن يقدر المصالح والمفاسد بناء على مقاصد الشريعة ومعاييرها المصلحية، وبناء على قواعد الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد.

- تتلخص المقاصد والمصالح الشرعية فيما أجمع عليه العلماء من أن «الشريعة جاءت لجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها»، وأن أمهات مقاصدها ومصالحها هي: حفظ الدين،

(1) إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، ج 5 (الجيزة: دار ابن عفان، 1997)، ص 124.

وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. ويختصر بعضهم مقاصد الشريعة في عبارة مناسبة لما نحن فيه، وهي قولهم: «حفظ الأديان، وحفظ الأبدان».

- ومن القواعد المفيدة في موضوعنا، وما يثار فيه من إشكالات وتساؤلات، قاعدة: «الأصل في المنافع الحِل، وفي المَضارِّ التحريم». وبمقتضى هذه القاعدة، فكل ما يعتبره عموم الناس نافعًا لهم، ويرغبون فيه ويستفيدون منه، ويسد حاجاتهم، فهو على أصل المشروعية والإباحة، إلا ما ورد التنصيص الشرعي على ذَمِّه وتحريمه. في الآية الكريمة: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: 119).

وكل ما يتضرر منه الناس تضررًا محققًا، في أبدانهم ومعاشهم ومعاملاتهم، فالأصل فيه أنه محرم شرعًا، ولو لم يَرِدْ فيه نص خاص بالتحريم، للحديث: «لا ضرر ولا ضرار»، ولغيره من الأدلة المتضافرة في هذا المعنى. قال الشاطبي: «فإن الضرر والضِّرار مبثوث منعُه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليات...»[2].

- تشمل المصالح والمفاسد المعنية والمرعية في موضوعنا، مصالح المريض المعالَج، ومصالح طالبِ الفحص ونتائجه، وتشمل المصالح المتعلقة بحفظ النسل خصوصًا وعمومًا، وكذلك مصالح الجماعة والمجتمع، وتشمل مصالح البيئة الطبيعية التي فيها ومنها معاشنا، وتشمل التأثيرات العائدة على هؤلاء جميعًا بالنفع أو بالضرر، حالاً أو مآلاً. فكل واحد من هذه الأبعاد المصلحية، له نصيبه وله اعتباره في تقييم الأبحاث والفحوص والاستعمالات المختلفة المتعلقة بالجينوم البشري، وعليها وعلى حساباتها ينبني الموقف الشرعي.

- يرجع تقدير المصالح والمفاسد - بأنواعها ومقاديرها، وأولوياتها وتداعياتها، ونسبة احتمالها، ونسبة نفعها وضررها... إلخ - بالدرجة الأولى إلى أصحاب الاختصاص والممارسة والخبرة، بأفرادهم في الحالات الفردية، وبعمومهم ومؤسساتهم فيما يتعلق بالقرارات والاختيارات العامة. وعلى أقوالهم وتقديراتهم تُبنى الفتاوى الفقهية والتدابير التنظيمية، وليس العكس.

- لا يصح جحود الحقائق والنتائج المحصَّلة تحصيلاً علميًا يقينيًا، مهما كانت، ورفضها باسم الدين؛ فكل ما كان بهذه الصفة، يجب التسليم به والبناء عليه. ودأْبُ علمائنا التعويلُ على المدركات الحسية والتجارب القطعية والأخذُ بمقتضاها. وبها حكموا بإبطال عدد من الأحاديث الموضوعة، وبها خصصوا العديد من الآيات القرآنية، وبناء عليها يقررون ما لا يحصى من الأحكام الفقهية والمصالح الشرعية.

وإذا كان بعض علماء الدين قد ينكرون أو يتحفظون من بعض الحقائق العلمية الثابتة، كما قال الزركشي: «ومن جهل شيئًا أنكره»[3]، فتجدهم يتشككون ويتهيبون ويتوجسون، خيفة من كل جديد؛

(2) المرجع نفسه، ج 3، ص 185.

(3) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق وتحرير عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة عمر سليمان الأشقر، ج 4، ط 2 (الغردقة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص 357.

ففي المقابل نجد أيضًا بعض المتخصصين في مختلف العلوم - ومنها العلوم الطبية - قد يتحمسون ويبالغون في اكتشافاتهم ونتائج أبحاثهم وتجاربهم، ويتسرعون في الجزم بها وإغلاق بابها. ونجد منهم أيضًا من يتجاوزون حدود البحث العلمي الصرف والمحايد، ويندفعون إلى إعطاء تفسيرات فكرية وفلسفية «ماورائية»، يستكملون بها نتائجهم ويَسُدُّون بها ثغراتهم، أو ربما يروجون بها نزعاتهم ومعتقداتهم المذهبية. وفي هاتين الحالتين، فإن «أهل الاختصاص» هؤلاء، لا بد أن يؤخذ منهم ويردُّ.

ثانيًا: نماذج من تساؤلات بحث فوزان الكريع

نشير في البداية إلى أننا دمجنا بعض الأسئلة مع بعض، وقدمنا لها جوابًا مركبًا موحدًا. وذلك بسبب تداخلها أو تشابهها من الناحية الفقهية. ولم نجب عن بعض الأسئلة الأخرى؛ إما لنقص لدينا في فهمها، وإما لأنه ليس لدينا بعدُ جواب لها. وفيما يلي ما تيسر لي تناوله والإجابة عنه:

- في حالة الاكتشاف العَرَضي لمعلومات غير مطلوبة؛ كالقابلية للإصابة بالسرطان، أو النوبات القلبية المميتة، هل يجب إطْلاع المرضى على هذه «النتائج الثانوية»؟

الجواب: طبعًا، إذا كانت المعلومات المكتشفة عرَضًا، من شأنها أن تسبب للمعنيين بها ألمًا أو حرجًا أو معاناة واضطرابًا، فلا يجوز كشفها لهم من دون طلبهم الصريح، وذلك بغض النظر عن الاستفادة المحتملة منها، كتبكير العلاج في الوقت المناسب مثلاً.

فعلى العموم، لا يدري الطبيب من يرغب في معرفة هذه المعلومات ومن لا يرغب، ولا يدري هل سيتأتى للمرضى فعلاً الاستفادةُ منها؟ أم أن المعني بالأمر لا يستطيع بإزائها شيئًا سوى التضرر بها والتأذي منها؟ ولا يستطيع الطبيب أيضًا التكهن بالآثار النفسية والاجتماعية السلبية لتلك المعلومات؛ كالاكتئاب والطلاق والانتحار وغيرها، فلذلك يبقى أنّ الاستفادة منها مؤجلة وغير مؤكدة، بينما الأضرار معجلة ومؤكدة؛ فإخبارهم في هذه الحالة تعذيب لهم، من دون جدوى تذكر.

لكن إذا كانت هذه المعلومات المكتشفة عرَضيًا تتطلب اتخاذ مبادرات ضرورية مفيدة، ومن الواضح أنها في متناول الأشخاص المعنيين، ففي هذه الحالة يجوز إخبارهم بها، وربما يكون ذلك واجبًا، إذا كان الخطر جسيمًا ومؤكدًا، وكان تلافيه ممكنًا لدى المعنيين بالأمر.

وفي جميع الحالات، ومهما قلنا، فلا مفر من القول أيضًا إنّ كثيرًا مما يجب، أو لا يجب، إخبارُ المرضى أو ذويهم به، يصعب ضبطه؛ ولذلك يجب أن يكون تقديره وتصريفه وتقدير حساسياته، بيد الأطباء، وموكولاً لحنكتهم ولباقتهم وفراستهم.

- هل يجوز الكشف عن نتائج الفحوص المتعلقة بالأجنة أو الأبناء القاصرين، والتصرف إزاءها بما تقتضيه؟

الجواب: يكون الجنين والطفل القاصر، تحت المسؤولية الكاملة لأبويه أو لولي أمره. فهم المكلفون برعاية مصالحه والبتِّ في شؤونه الصحية والمالية والتعليمية، بما ينفعه حالاً ومآلاً. وأكثر من هذا،

وكما هو معلوم: فأبواه يجعلانه مسلمًا، أو يُهوِّدانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه؛ فكيف لا يسمح لهما بالاطلاع والتدبير لجانب من صحته ومصلحته البدنية؟ وبناء عليه، فالأبوان، أو من يقوم مقامهما، لهما كامل الصلاحية للقيام بما يرون في مصلحة الجنين أو الطفل القاصر، حتى لو كان ذلك يتعلق بمرحلة بلوغه ورشده.

والحقيقة أن جميع ما يتخذه الآباء في حق أبنائهم، من الاختيارات والتدابير التربوية والتعليمية، وحتى العادات الغذائية، يستمر تأثيره الإيجابي أو السلبي بعد بلوغهم، وربما يستمر في كل حياتهم. ولذلك، فما يجوز أن يفعله الآباء والأمهات لأنفسهم يجوز لهم فعله لأبنائهم، ما دام ذلك لدواعٍ استصلاحية، بما في ذلك إجراء أي فحص والاطلاع على نتائجه.

ومما يستأنس به في هذه المسألة أنّ بعض فقهاء الإسلام يرون أن الولي في الزواج لا تشترط فيه العدالة؛ نظرًا إلى ما جُبل عليه من محبة وعطف ونصح لفائدة ابنته أو قريبته. فقد قال عز الدين بن عبد السلام: «ولاية النكاح لا تشترط فيها العدالة على قول، لأن العدالة إنما شرطت في الولايات لتَزَعَ الوليَّ عن التقصير والخيانة. وطَبْعُ الولي في النكاح يَزَعُهُ عن التقصير والخيانة في حق وليته، لأنه لو وضعها في غير كفء كان ذلك عارًا عليه وعليهم، وطبعه يَزَعُهُ عما يُدخله على نفسه ووليته من الأضرار والعار»[4]. وهذا النظر الفقهي يؤكد أن الآباء والأمهات مؤتمنون، ويعتبرون أمناء على أبنائهم، قبل الولادة وبعدها؛ وهم مفوضون في أداء هذا الواجب. وهذا نظر سديد، فيه ما فيه من الواقعية والتيسير على الناس في تحمل مسؤولياتهم وأداء أماناتهم. ومن المعلوم البَيِّن أن عامة الآباء والأمهات يحرصون على مصالح أبنائهم أشد مما يحرصون على مصالح أنفسهم؛ وبهذا لا يبقى معنى لهذه «الخصوصية» المفترضة والمبالغ فيها.

- اكتشاف الأمراض والعاهات الخطيرة المزمنة بعد فحص الجنين، هل يبيح إجهاضه؟ ومتى؟

الجواب: الأحكام الفقهية للإجهاض، ومتى يجوز ومتى لا يجوز، منها المتفق عليه، ومنها المختلف فيه. فمن المتفق عليه أن الإجهاض بعد نفخ الروح لا يجوز أبدًا، إلا إذا كان إنقاذُ حياة الأم متوقفًا عليه بصورة مؤكدة لا بديل منها. وفيما سوى ذلك لا يجوز الإجهاض بعد نفخ الروح. والإعاقات والأعذار المَرَضية لا تبيح قتل نفس بشرية، بعد أن اكتملت عناصرها.

لكن متى يكون نفخ الروح؟ للفقهاء هنا قولان، أولهما: أن نفخ الروح يكون بتمام 120 يومًا، وهو قول الأكثرين قديمًا؛ ويرى القول الثاني (وله أيضًا سند في الحديث النبوي)[5] أنّ نفخ الروح يكون بعد اثنين وأربعين يومًا. وقد قال به بعض الأقدمين، وفسروا على أساسه حديث المئة وعشرين يومًا. ويتزايد هذا القول اليوم القائلون به من الفقهاء المعاصرين، وكذلك من الأطباء، نظرًا إلى كون الطب يؤيده من

(4) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلق عليه طه إبراهيم سعد، ج 1 (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991)، ص 92.

(5) وهو ما في صحيح مسلم: «إذا مرّ بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملَكًا فصورها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها...».

خلال إمكانات التعرف المباشر إلى تطور الجنين واكتماله الخَلقي عند الأربعين يومًا، فلا يبقى بعد ذلك سوى النمو؛ وهذا هو ما نقول به.

وأما شدة الآلام والمعاناة المتوقعة مع الطفل المريض والمعاق، سواء له أو لذويه، فهي مقدرة ومتفهمة تمامًا، ولكنها لا تبيح الاستهانة بالأرواح بعد ثبوتها. ولو جاز إجهاض الجنين المكتمل لهذا السبب، لجاز أيضًا ما يسمى «القتل الرحيم»، خروجًا من الآلام الشديدة والمعاناة الطويلة.

وأما قبل الأربعين يومًا، فالاختلاف قائم بين الفقهاء؛ فمنهم من يرخصون في الإجهاض لأي عذر معقول يراه ويعرفه الأبوان، كالحالة الصحية الضعيفة للأم الحامل، أو لقرب العهد بولادة سابقة تحتاج إلى فسحة تستفيد منها الأم ورضيعها؛ ومنهم من يشددون ويحتاطون، فلا يبيحون الإجهاض إلا للضرورات التي تبيح المحظورات، أو في حالات الحرج البيِّن، ومنها - بلا شك - الإعاقات والأمراض المزمنة التي تكشف عنها فحوص الأجنة، سواء كانت قطعية أو راجحة. فالمسألة هنا خلافية، يسوغ فيها الاجتهاد وترجيح أي من الرأيين. والقاعدة الأصولية تقول: «لا إنكار في مسائل الاختلاف».

- أصبح من الممكن اليوم «زراعة» المادة النووية للحمض النووي من الوالدين البيولوجيين في بيضة بديلة غير ذات صلة تم تفريغها من نواتها سعيًا لضمان عدم حمل الجنين لأي من المكونات الخلوية المعيبة في بيضة الأم (خاصةً المُتَقَدِّرَات)، ما يعدّ في يومنا هذا الخيار الوحيد لمنح هؤلاء الأمهات فرصة إنجاب طفل يتمتع بصحة جيدة. فهل يحق للزوجين اختيار نوع البييضات الملقحة التي يتم نقلها؟

الجواب: لا أجد مانعًا شرعيًا من هذه العملية، ولم يظهر لي شيء من المحاذير المانعة منها، ولذلك فهي جائزة على قاعدة «الأصل في المنافع الحِلُّ وفي المَضارِّ الحرمة»[6].

- السؤال: عندما يكون هذا التحليل مدعومًا من الحكومة، فهل من الأخلاقيّ عرض هذه العملية على الزوجين اللذين أنجبا بالفعل طفلاً يتمتع بصحة جيدة أو أكثر، أم يجب توجيه الموارد أولاً نحو من لم ينجبوا أطفالاً أصحاء على قيد الحياة؟

الجواب: هذه مسألة تهم التشريع الحكومي، ولا تهم الطبيب. والدولة، متى أقرت هذا الدعم، يفترض أن تجعله منظمًا تنظيمًا عادلاً ومفصلاً، في كيفياته وشروطه وأولوياته. وأما الطبيب فالأسلم له ولمهنته ألّا يقحم نفسه في هذه الأمور.

- بدأت بعض البلدان في إلزام الأطباء بإخضاع مرضاهم لتحاليل من أجل تحديد إمكانية إصابتهم بآثار جانبية خطيرة. فكيف ينظر الإسلام إلى ذلك في سياق «لا ضرر...»؟

(6) ملحوظة: بعد ذكر هذا الرأي أثناء الندوة الدولية «الأخلاق الإسلاميّة وسؤال الجينوم»، التي نظمها مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، في الفترة 3-5 نيسان/ أبريل 2017 بالدوحة، علق فوزان الكريع وشرح للحاضرين فكرة زراعة الميتوكوندريا أو المتقدرات وما يحيط بها من إشكالات أخلاقية ذات صلة بتحديد الأم من الناحية الشرعية والبيولوجية، تراجع أحمد الريسوني عن رأيه هذا وطلب مزيدًا من الوقت والبحث للوصول إلى رأي نهائي في هذه المسألة؛ فوجب التنبيه.

الجواب: طبعًا هذا شيء محمود في ذاته؛ لكن يجب مراعاة تكلفته على المرضى وذويهم، وهل هي في مقدورهم؟ فإن كانت التكلفة عليهم، وكانت مجحفة بهم، فيجب أن تبقى على الخيار لهم ولأطبائهم. أما إن كانت الدولة نفسها، أو أي جهة أخرى، تتحمل التكلفة عنهم، فلها الحق في إلزام الأطباء به.

- يعدّ علم الجينوم البيئي ناجع الفاعلية في تحديد مصدر سلسلة الانتقال في حالات تفشي العدوى، ما يعدّ ضروريًّا لاحتواء العدوى. فهل توجد أيّ قواعد إسلامية تنطبق على ذلك؟

الجواب: هذا أيضًا عمل مشروع، بل جيد ومطلوب، عملاً بقاعدة «الأصل في المنافع الحِلُّ وفي المَضارِّ الحرمة»، وقاعدة «جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفاسد وتقليلها».

- ما موقف الإسلام من تعديل الجينوم، وكيف يفرّق بين تعديل الجينوم الجسدي وتعديل الخلايا الجرثومية؟

الجواب: المسألة ما زالت غير واضحة عندنا، خاصة في تداعياتها المستقبلية المختلفة، سواء على الشخص الذي يخضع لتعديل الجينوم، أو على نسله في أجياله القادمة. فإذا أمكن تقديم إجابات طبية مؤكدة ومتفق عليها، فبناء عليها وعلى قاعدة «الأصل في المنافع الحِلُّ وفي المَضارِّ الحرمة»، يتحدد الجواب الفقهي والأخلاقي، وإذا كانت الإجابات ما زالت مشوبة بالغموض والاحتمالات المختلفة، فلا تجوز المخاطرة بحرمة الكائن البشري وسلامته الحالية والمستقبلية.

المراجع References

ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. راجعه وعلق عليه طه إبراهيم سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991.

الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق وتحرير عبد القادر عبد الله العاني. مراجعة عمر سليمان الأشقر. ط 2. الغردقة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**. تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. الجيزة: دار ابن عفان، 1997.

صدر حديثًا

محمد جمال باروت

الصراع العثماني - الصفوي و آثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام

يبحث هذا الكتاب في المتغيرات الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية التي حكمت الصراع العثماني - الصفوي حول السيطرة على طريق الحرير، وآثاره في تطييف هذا الصراع في شكل صراع سني - شيعي، محاولًا تقديم معالجة وإضافة بحثيتين جديدتيْن في دراسة تلك المتغيرات وآثارها في عملية التطييف في شمال بلاد الشام التاريخية، بوصفه مصب الطرق التجارية العالمية الكبرى في زمن الصراع، وفي مقدمها مصب الطريق البري لطريق الحرير. وفي ضوء جدل المتغيرات الاجتماعية المستقلة والتابعة والوسيطة وغيرها في إطار منهج التاريخ الاجتماعي، يحاول الكتاب معالجة تطييف الصراع استنادًا إلى نتائج بحوث سابقة، وإلى المخطوطات العربية المتعلقة بذلك المجال، إضافة إلى حركة التوسع في العقود الأخيرة في نشر الوثائق المتعلقة، ومعالجة آثار تطييف الصراع العثماني - الصفوي على الشيعية العامة في شمال بلاد الشام، متزامنًا مع تسنين السلطنة الصفوية لمجالها البشري الإثنو - مذهبي السني العام يومئذ، ليُتيح تعرفًا أوضح لجذور انهيار المشرق العربي في حضيض الصراع الجماعاتي الطائفي الراهن، والتحرر منه.

محمد نعيم ياسين | Mohammed Naeem Yassin*

التعقيب الثاني على بحث: «علم الجينوم من منظور إسلامي: التساؤلات العسيرة»

«Genomics from an Islamic Perspective: Difficult Questions» Second Response

* أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن.

Professor of Islamic Sharia, The World Islamic Science and Education University (WISE), Jordan.

مقدمة

موضوع هذا التعقيب هو البحث في إجابات عن تساؤلات أظهرتها كشوف جديدة حول أهم محتويات الخلية الإنسانية، وهو الجينوم. وقد استخرجها فوزان الكريع من خلال أبحاثه وخبرته في هذا المجال، ومعرفته بثقافة المجتمعات الإسلامية. وجملة المطلوب فيها بيان أحكام الشرع لطائفة من الممارسات التي اشتمل عليها بعض تلك الكشوف، أو الآثار والنتائج المترتبة عليها.

وقد اشتمل هذا البحث على عشرين سؤالًا، يمكن احتسابها في الجملة من الحوادث الجديدة التي لم يتناولها نصّ شرعي بصفة مباشرة. وترجع إجابات أكثرها إلى قواعد في الشريعة عامة، وأصول في الاستنباط مرجعيتها مقاصد الشريعة العامة. كما احتوى بحث الكريع على مجموعة من الأسئلة بشأن الممارسات الجينية ذات العلاقة بالأجنّة البشرية.

ولما كانت أكثر الأسئلة الواردة في البحث لم تُفصّل فروضُها، وتحتاج إلى بيان أمور كثيرة لم تذكر، وتتعلق بالممارسة المسؤولة عنها، فإنا نرى أن أفضل منهج للتعقيب على هذا البحث هو بيان الطريق التي يستحسن اتباعها للوصول إلى إجابات تعبّر ولو بغلبة ظن عن الأحكام الشرعية، وذلك مع عرض طائفة منها على سبيل التطبيق والتمثيل. ومن هذا المنطلق، نرى أنّ الإجابات عن هذه الأسئلة تتوقف على بيان القول الراجح في قضيتين: الأولى يقتضيها كونُ هذه التساؤلات حول قضايا مستجدّة، وليس فيها نصوص مباشرة، وأنّ طريقة معرفة حكم الشرع في أمثالها هي النظر في مصالح الممارسات الجينية ومفاسدها. ولا ينبغي لنا الاكتفاء بالقول المجمل في هذا الموضوع الذي مفاده أن ما كان مصلحة راجحة كان فعله واجبًا أو جائزًا، وإلا فهو غير جائز؛ فإنه، مع صحته، ينقصه بيان كيفية تفعيله ببيان كيفية وزن المصالح والمفاسد لمعرفة الراجح منها، وتحديد الحكم الشرعي بناء عليه. فالقضية الأولى إذًا هي كيفية تفعيل ميزان المصالح والمفاسد. وأما القضية الثانية التي لا مناص من حسم القول فيها، فهي مدى حصانة الجنين في الممارسات الجينية، وأصلها الحاكم هو مدى مشروعية إجهاض الجنين. وفيما يأتي نقدّم رأينا في كل قضية؛ عسى أن يقدم إجابات عن تساؤلات البحث وغيرها.

القضية الأولى: الكيفية الشرعية لوزن المصالح والمفاسد في النوازل(1)

نلخص القول في هذه القضية بما يأتي:

- عقدة هذه القضية هي التوصل إلى محصلة الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على فعل الممارسة وتركها.

- إن محصلات أقدار المصالح والمفاسد تحتاج إلى قياس كل مصلحة وكل مفسدة تكون في الممارسة الجينية، وفي تركها.

---

(1) من المراجع المفيدة في هذا الموضوع رسالة الدكتوراه: محمد همام ملحم، **تأصيل فقه الأولويات**، طبعة خاصّة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر (عمّان: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2007).

- يحتاج القياس أو الوزن إلى ميزان يُنصب، ويحتاج الميزان إلى أوزان أو معايير تقاس بها قيم المصالح والمفاسد.

- يقع استخراج المعايير الشرعية على عاتق علماء الشريعة. ومصادرهم في ذلك هي مقاصد الشريعة وقواعد الفقه الإسلامي الكلية.

وفيما يأتي نذكر نماذج من المعايير الشرعية المستنبطة من القواعد الكلية:

- وجود المصلحة أو المفسدة، وعدمه.

- أهمية المصلحة وخطورة المفسدة (ثلاثة مستويات: ضرورات، وحاجات، وتحسينيات)[2].

- خصوص المصلحة أو المفسدة وعمومها[3].

- كون المصلحة أو المفسدة واقعة أو متوقفة[4].

- مدى يقينية المصالح والمفاسد (خمسة مستويات: يقين، غلبة ظن، ظن، شك، توهم)[5].

- وجود بديل أو عدمه.

- وجود تعسف في استعمال الحق أو عدمه[6].

- دوام المصلحة والمفسدة وعدمه[7].

(2) عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج 2 (الدوحة: دار إحياء التراث القطري، 1979)، ص923 وما بعدها؛ إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، **الموافقات**، ج 1 (بيروت: دار المعرفة، 1997)، ص 70؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفى** (بيروت: نشر دار الكتب العلمية، 1983)، ص 176.

(3) المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وفي **مجلة الأحكام العدلية** «يختار الضرر الخاص لدفع الضرر العام»، انظر: علي حيدر، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب فهمي الحسيني، ج 2 (بيروت: دار الجيل، 1991)، ص 673، 674.

(4) الأصل أنّ المصلحة أو المفسدة الواقعة أثقل في ميزان المصالح من المتوقعة، إلا إذا كانت هذه الأخيرة مقطوعًا بها؛ ومع ذلك فإن المتوقع من المصالح والمفاسد له اعتباره، ولكن الكلام هنا في تحديد الأوزان، انظر في هذا الموضوع: الشاطبي، ج 1، ص 161؛ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج 1 (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، ص 107؛ وانظر تفصيلًا وتقسيمًا في هذا الموضوع: ملحم، ص 295، 296.

(5) انظر معاني هذه المصطلحات: الشريف علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات** (بيروت: نشر دار الكتب العلمية، 1995)، ص 128، 144، 259، وقد عبّر عن الذي قصدناه بالتوهم بالوهميات، وفسرها بأنها القضايا الكاذبة ص 255؛ «المادة 74: لا عبرة للتوهم» **مجلة الأحكام العدلية**، وانظر شرحها عند أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، **شرح القواعد الفقهية** (دمشق: دار القلم، 1989)، ص 363.

(6) وأصل منع التعسف في استعمال الحق حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وهو في: مالك بن أنس الأصبحي، **الموطأ**، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ج 2 (أبوظبي: مؤسسة آل نهيان، 2004)، ص 745، «كتاب الأقضية»، وغيره، وهو حديث حسن، ومما قيل في معناه ما يدل على منع التعسف في استعمال الحق، من ذلك قول الخشني: «الضرر الذي لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة، والضرار الذي ليس لك فيه منفعة، وعلى جارك فيه المضرة»، انظر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ج 20 (الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، 1995)، ص 158. من القواعد القريبة لهذا المعنى قولهم «تصرف الإنسان في خالص حقه إنما يصح إذا لم يتضرر به الجار»، انظر: علي أحمد الندوي، **جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية**، ج 3 (الرياض: شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، 2000)، ص 1203.

(7) ملحم، ص 375.

- إمكان تقييم المصالح والمفاسد.

- مدى انتشار الفساد في المؤسسات والمجتمع.

هذه بعض الاعتبارات المؤثرة في تقدير قيم المفاسد والمصالح. ومن الممكن أن يُعثر بالبحث على معايير أخرى تستوحى من المنطق أو الواقع أو القواعد الشرعية، وتساعد في زيادة صدقية عملية وزن المصالح والمفاسد. وفي الفقه الإسلامي عشرات من القواعد الفقهية موضوعها المصالح والمفاسد، ويمكن اعتبارها المصدر الأساسي لاستثمار معايير القياس التي تقاس بها تلك المصالح وتلك المفاسد.

ومن الجدير بالذكر أن عملية الوزن يجب أن يقوم بها فريق من أهل الاختصاص العلمي، وفريق من علماء الشرع؛ بحيث يستحضر الفريق الأول ما يقدّره من المصالح والمفاسد الواقعة والمتوقعة، ومدى يقينيتها. ويبيّن علماءُ الشريعة المعايير الملائمة لكل حالة، بالنظر إلى معطيات الفريق الأول. ثم تستخرج محصلة الوزن بحضور الفريقين.

كما ينبغي لنا ملاحظة أن المعايير الشرعية المستخدمة في القياس لا يجب استعمالها جميعًا في كل حالة، وإنما تقاس كل حالة بما يلائمها من تلك المعايير؛ ففي بعض الحالات لا حاجة إلى استعمال سوى معيار واحد، كمعيار الضرورة؛ فإنها إذا وجدت ولم تقابلها ضرورة على الطرف الآخر، وجب العمل بها دون غيرها. وقد يغني استعمال معيار الوجود والعدم عن استعمال المعايير الأخرى كلها؛ كما لو كانت الحالة خالية من أي مصلحة، أو من أي مفسدة؛ فإن هذا الفرض يُستبعد فيه أي حاجة إلى النظر إلى أي معيار آخر.

وقد تستدعي حاجة الحالة استعمال بعض المعايير وليس جميعها؛ وهذا يؤشر إلى أن الوزن يجب أن يختلف من حالة إلى أخرى، ويقرر ذلك الفريقان ويحددان الاعتبارات الشرعية التي يجب تحكيمها في تلك الحالة. ويمكن أن يُعدّ الفريقان برنامجًا يشتمل على تصنيف أنواع الحالات والممارسات وما تستدعيه من المعايير التي يجب عرضها عليها.

تطبيقات من تساؤلات البحث على القضية الأولى (قياس المصالح والمفاسد)(8)

لا بد من الإشارة، قبل ذكر طائفة من أسئلة البحث التي لا تجد جوابها إلا بوزن مصالح موضوعها ومفاسده، إلى أن كثيرًا منها مجملٌ، ويحتاج إلى بيان مفردات المصالح ومفردات المفاسد في كل حالة تناولتها كل مسألة. وبعضها يمكن إعطاء جوابه بصورة إجمالية، وتعليقه على بيان ما يجب تفصيله للوصول إلى النتيجة النهائية.

(8) في إطار تقسيم الباحث تعقيبه إلى قضيتين رئيستين، لا يشترط الترتيب في الأسئلة المختارة المراد التعقيب عليها من موضوعات دراسة فوزان الكريع. (المحرر)

أ. السؤال الأول من الموضوع الأول «الأمراض الأحادية الجين»

ومطلوبه حكم إطْلاع المرضى على نتائج ثانوية للتحليل تشير إلى استعداد للإصابة بمرض خطير، هذا السؤال فيه إجمال شديد، ولا يمكن للعالم الشرعي أن يجيب عنه جوابًا قابلاً للتطبيق إلا بعد أن يزوده أهل الاختصاص بمعلومات تمكّنه من إجراء الموازنة بين مصالح إطْلاع المرضى ومفاسده، ومصالح الإخفاء عنهم ومفاسده، كل ذلك من الناحية الصحية، كما في الأسئلة التالية: هل توجد مصلحة في إطْلاعهم؟ يعني: هل يوجد احتمال له وزن طبي بوقايتهم من تلك الأمراض؟ وهل نسبة استعدادهم للإصابة بهذه الأمراض معتبرة طبيًا، أم يمكن التغاضي عنها؟ وهل مفسدة الإخفاء متعيَّنة أم يمكن أن يوجد بديل منها، كما لو أمكن إعطاؤهم العلاج الواقي من المرض من دون إطْلاعهم؟ وما المصلحة التي يحققها إخفاء تلك النتائج عن المرضى: هل يحفظ لهم ركنًا من أركان دينهم من الضياع، أم يجنّبهم من مرض نفسي خطير، أم هو أمر تحسيني فحسب؟ وهل يمكن جبر الضرر الواقع على المرضى من جرّاء إطْلاعهم على النتائج؟ يقع عبء الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها على كاهل الأطباء وأهل الاختصاص من علماء الجينوم. ولا ينبغي لعالم شريعة أن يفتي في السؤال المطروح وأمثاله بجواب قطعي حتى يحصل على الإجابة عن كل سؤال يكشف عن المصالح والمفاسد الطبية التي تترتب على الإطْلاع وعلى الإخفاء.

ب. السؤال الثاني من الموضوع الأول «الأمراض الأحادية الجين»

مطلوب هذا السؤال هو تحديد المعلومات التي يحق للوالدين الحصول عليها عند خضوع الأطفال للتحليل الجيني. التكليف الشرعي الملقى على عاتق الآباء والأمهات تجاه أولادهم تلخّصه الآية الكريمة ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ (البقرة: 220)، وهذا النصّ الكريم يمكن أن يكون مصدرًا لتحديد المعلومات التي يجب إطْلاع الآباء عليها من نتائج التحليل؛ وذلك بأن تكون معِينة لهم على تحقيق الصلاح لأبنائهم وبناتهم، سواء أكان صلاحًا مادّيًا أم معنويًا. وهو أمر يلتقي مع قضية وزن المصالح والمفاسد التي تقدّم بيانها؛ وبناء عليه، فإنه إذا كانت المعلومة مما يساعد الأبوين على إصلاح أبدان أطفالهم، أو على اختيار الأسلوب الأحسن في معاملتهم وتربيتهم، أو الأصلح لهم في اختيار أزواجهم في المستقبل، فهذا وأمثاله لا يجوز إخفاؤه عن الوليّ السّوي. وكذلك أي معلومة تساعد الآباء على تنمية قدرةٍ من قدرات أبنائهم أو تحدّ من تدهورها أو تثبطهم عن اتجاه سلوكي يضرهم أو يضرّ ذرّيتهم في المستقبل؛ فلو أظهر التحليل مثلاً وجود جينات طافرة ستكون سببًا من أسباب الهوس الإجرامي، وجب إبلاغ الأبوين، ونصحهم بأحسن الطرق إلى تهذيبهم لتخفيف ذلك الدافع الجيني إلى الحد المقبول في الحياة الاجتماعية وفي شرع الله.

ج. السؤال الثالث من الموضوع الأول «الأمراض الأحادية الجين»

ومطلوب هذا السؤال حكم إبلاغ الأقارب لطفل عن طفرة أُسرية ظهرت عنده بالتحليل الجيني، على الرغم من تعارض ذلك مع حق الطفل ووالديه في الخصوصية؛ فللإنسان حق الاحتفاظ بأسرار نفسه وأسرار أولاده، وللأقارب بل المجتمع الحق في الحماية من الأمراض. فإن كانت الأمراض أو الطفرات

الجينية الأسرية مما يهدد مصلحة ضرورية أو حاجية للأقارب أو المجتمع، فإنّ الخصوصية منفردةً أمرٌ تحسيني؛ إذ لا يترتب على فقدانها حرج في مرتبة الحرج في فقدان الضروريات والحاجيات. فإذا كان ذلك التهديد للأقارب من حيث احتمال حدوثه فيهم مؤكدًا أو يحوز على نسبة معتبرة عند أهل الفن في الظنّ، وكان الإبلاغ يفتح للأقارب بابًا للتوقي من النتائج الضارة المحتملة لتلك الطفرة، كان إبلاغهم واجبًا. وأما إذا كانت الطفرة مما يتسبب في خلل بدني بسيط أو لا تتسبب في خلل أصلاً، فإن حق الطفل ووالديه أولى بالرعاية من حق الأقارب في التوقي من ضرر بسيط. وأصل ذلك هو تدنّي قيمة المصالح التي يعتبر التمسك بها تعسفًا في استعمال الحق؛ ويؤيد ذلك قاعدة فقهية هي «تصرف الإنسان في خالص حقه إنما يصح إذا لم يتضررْ به غيره»؛ والمقصود الضرر الذي يربو على مصلحة الحق.

د. السؤال الرابع من الموضوع الثاني «التشخيص قبل الولادة»

نص السؤال أنه إذا كشف تحليل الجينوم للأم أو جنينها عن أورام لدى الأم من غير قصد، وكان لها فرصة للتدخل المبكر لعلاج الأورام، فهل يجوز إخراج نتيجة للتحليل لم تكن مستهدفة في الأصل؟ ليس في هذا السؤال أي مشكلة أو تحدٍّ أخلاقي؛ لأن صاحبة الخصوصية هي التي سيكشف لها عن عيب في بدنها، والمتضرر من الإخفاء هو عين المستفيد من الكشف؛ وفي رؤيتنا الشرعية أن الحكم هنا هو الوجوب وليس الجواز فحسب؛ لأن القاعدة الفقهية الكبرى المتفق عليها، وهي قاعدة «الضرر يُزال»، تقتضي وجوب إزالة الضرر، وتكمّلها مجموعة من القواعد التي توجب ارتكاب أهون الشرين، وقل أهون الضررين، ولا شك في أن ضرر الأورام في المثال أعظم من ضرر كشف نتيجة في التحليل لم تكن مقصودة. ونرى بناءً على هذه القواعد وأمثالها أنه يحرم على الطبيب أو المحلل الجيني أن يخفي ذلك عن الأم ما دام في ذلك تضييع فرصة الشفاء على إنسان مريض، وهذا ما جاء افتراضًا في السؤال. وأما إذا كانت فرضية الشفاء منعدمة، فيحتمل جواز الإبلاغ ويحتمل عدمه، ونرى أن يكون القرار تبعًا لكل حالة على حدة؛ بحيث ينظر إلى حالة الشخص، ومدى درجة الانهيار النفسي عنده، وغير ذلك. فمن تحلّى بالدرجة العليا من تلك المؤهلات، ربما يرجّح جانب الجواز. وأما من كان ضعيف النفس، ونفسه قريبة الانفلات من عقالها، وأقرب إلى الاندفاع نحو اليأس والاكتئاب، ولم يكن له همة في عمل الخير ومساعدة الناس، فلا يرى إعلامه بحاله.

هـ. السؤال الثاني من الموضوع الثالث «التشخيص الوراثي السابق للانغراس»

يتعلق مطلوب هذا السؤال بأولويات السياسة الشرعية الصحية. والأصل في السياسة الشرعية أن أولوية الإنفاق العام تتبع الحاجة والأهمية؛ فإن كانت ميزانية الدولة تتسع لحاجات الناس وجب تمويلها جميعًا، وإلا فيقدّم من كانت حاجته أكبر، أو من قضيت حاجته كليًا أو جزئيًا. ومن كان عنده ولد سَويّ الصحة أو أكثر، لا يجوز تقديمه على من لم يكن له ولد سَويّ. وعلى أي حال، فإن السياسة الشرعية مبناها على الموازنة بين الحاجات والضرورات، وتقديم من يؤشر الميزان، الذي اقترحناه سابقًا، على شدة حاجته أو الضرر الواقع عليه؛ وهذا لا يقتصر على هذه المسألة، بل على كل ممارسة من ممارسات الدولة على مجتمعها.

و. السؤال الأول من الموضوع الرابع «علم جينوم السرطان»

ويقترب جواب هذا السؤال مما ذكرناه سابقًا؛ فإن دعم الدولة لعمليات التحديد النمطي الجينومي والعلاج يجب أن يبنى على حجم الحاجة، مع ملاحظة تساوي الناس في الإسلام في عصمة أبدانهم، وأنه لا يقدّم شخص على آخر إلا بناء على مقتضى تلك العصمة، ولا يقدّم مواطن على مقيم، ولا شريف على وضيع، ولا حتى عاقل على مجنون، في عصمة الأبدان.

القضية الثانية: الأعذار المبيحة للإجهاض

معظم الأسئلة التي وردت في البحث حول الأجنّة يمكن الإجابة عنها، إذا استقر النظر على ترجيح رأي فقهي محدد حول مدى حصانة الجنين من الممارسات الطبية والتدخلات الجينية؛ ولا شك في أن العلم بهذا الأمر مرتبط بالقول الراجح في الأعذار المبيحة لإسقاط الجنين. وفيما يلي ملخصٌ لأقوال الفقهاء في هذا الموضوع، وبيان للقول الراجح عندنا من تلك الآراء.

- لا خلاف بين الفقهاء على تحريم التصرف في الجنين الذي بلغ من العمر أربعة أشهر ونُفخت فيه الروح الآدمية بما يؤذيه؛ لأنه بنفخ الروح فيه يصير نفسًا آدمية؛ والآدمي لا يجوز شرعًا قتله أو إيذاؤه بغير سبب، ولا يتصور وجود سبب يبيح ذلك في حق الجنين[9]. ولم نجد فيما وقعت عليه أيدينا من مصنفات فقهية ما يشير إلى أدنى خلاف في هذه المسألة.

- اتفق علماء الإسلام من فقهاء ومحدّثين ومفسرين على أن وقت نفخ الروح يكون بعد مرور مئة وعشرين يومًا من تكوّن الجنين؛ قال القرطبي: «لم يختلف العلماء أن نفخ الروح في الجنين يكون بعد مائة وعشرين يومًا؛ وذلك تمام أربعة أشهر ودخوله في الخامس، كما بيناهُ بالأحاديث. وعليه يُعوَّلُ فيما يحتاج إليه من الأحكام»[10]. وقد نقل الإجماع على هذا الأمر طائفة من وجوه العلماء مثل ابن عابدين والنووي والأبي في شرحه على صحيح مسلم وابن رجب الحنبلي وابن حجر العسقلاني، وكثير من شراح الحديث[11].

- اختلف الفقهاء في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح على عدة أقوال أهمها:

(9) محمد أمين بن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، ج 1، ط 2 (القاهرة: دار الطباعة المصرية، 1966)، ص 602، وطبعة دار الطباعة المصرية 1272هـ؛ أحمد الدردير ومحمد عرفة الدسوقي ومحمد عليش، **الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي**، ج 2 (القاهرة: طبعة عيسى الحلبي، [د.ت.])، ص 267؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 2 (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1939)، ص 53؛ أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم** (بيروت: دار المعرفة، 1987)، ص 46.

(10) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 12 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965)، ص 8.

(11) ابن عابدين، ج 1، ص 302؛ يحيى بن شرف النووي، **صحيح مسلم بشرح النووي**، ج 7 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972)، ص 75؛ ابن رجب الحنبلي، ص 46، 49؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج 11 (بيروت: دار المعرفة، 1959)، ص 420؛ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **الروح** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، ص 237؛ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **التبيان في أقسام القرآن** (بيروت: دار المعرفة، 1981)، ص 337؛ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل** (بيروت: دار المعرفة، 1978)، ص 22.

• إباحة الإجهاض باتفاق الوالدين في أي وقت قبل نفخ الروح. وهو قول معظم فقهاء الحنفية، وجمهور فقهاء الشافعية (وهو المعتمد عندهم)، وابن عقيل من الحنابلة[12].

• تحريم الإجهاض في جميع مراحل الجنين قبل نفخ الروح، وهو قول معظم فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الحنفية، والغزالي من فقهاء الشافعية، وابن الجوزي من فقهاء الحنابلة. وصرّح بعض هؤلاء أن التحريم مقيّد بعدم وجود العذر، وإلا أُبيح الإجهاض[13].

• إباحة الإجهاض في مرحلة النطفة ومرحلة العلقة (أي في الأيام الثمانين الأولى من عمر الجنين)، وتحريمه في مرحلة المضغة (أي في الأيام الأربعين السابقة لنفخ الروح؛ وهذا قول بعض الشافعية[14].

• إباحة الإجهاض في مرحلة النطفة (أي في الأيام الأربعين الأولى)، وتحريمه في مرحلتي العلقة والمضغة. وهو قول معظم فقهاء الحنابلة واللخمي من فقهاء المالكية[15]. والذي يظهر أن أصحاب هذا القول الرابع ربطوا التحريم بالتخلّق، وليس بنفخ الروح؛ إذ كانوا يظنون أن الجنين لا ينعقد قبل مرحلة النطفة[16]. وأما القول الأول والثالث فمستندهم أن الجنين قبل نفخ الروح لا يكون آدميًا، وأن النفخ يكون بعد مئة وعشرين يومًا[17]. وأصحاب القول الثالث الذين حرموه في الأربعين الثالثة، فقد جعلوا هذه المرحلة حريمًا لنفخ الروح فيها احتياطًا[18]. وأما القائلون بالتحريم في كل المراحل، فحجتهم أن الجنين قبل نفخ الروح مخلوق يحتمل أن يصير آدميًّا، فيحرم إتلافه، كما يحرم إتلاف كل شيء نافع[19].

والراجح عندنا أنّ الأصل هو تحريم إسقاط الجنين قبل نفخ الروح بدءًا من علوقه في الرحم مع تفصيل في رتب التحريم، وهو ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي.

فرأي الغزالي هو تحريم الإجهاض في جميع مراحل تطور الجنين، ولكنه يرى أن علة التحريم بعد نفخ الروح هي إزهاق الروح (القتل)؛ فلا يجوز ذلك عنده وعند العلماء كافة لأي عذر. ويرى أن علة التحريم قبل نفخ الروح هي إتلاف مخلوق نافع قد يصبح إنسانًا بإذن الله تعالى. ثم يرى الغزالي أنّ

---

(12) كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج 2 (بيروت: دار صادر، 1315هـ)، ص 495؛ شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، **حاشية القليوبي على شرح المحلي على منهاج الطالبين**، ج 3 (القاهرة: طبعة عيسى الحلبي، 1955)، ص 159؛ شمس الدين الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1967)؛ علاء الدين أبو الحسن علي المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ج 1، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980)، ص 386.

(13) محمد بن أحمد بن محمد عليش، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، ج 1 (القاهرة: طبعة مصطفى الحلبي، 1958)، ص 399؛ الدردير والدسوقي وعليش، ج 2، ص 267؛ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 2، ص 73؛ المرداوي، ج 1، ص 386.

(14) سليمان بن محمد بن عمر البيجيرمي، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب** (بيروت: دار الفكر، 1981).

(15) عليش، ج 1، ص 399؛ المرداوي، ج 1، ص 368.

(16) ابن رجب الحنبلي، ص 46.

(17) ابن عابدين، ج 1، ص 302.

(18) البيجيرمي.

(19) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 2، ص 53.

مستوى التحريم قبل نفخ الروح يتصاعد بالتدريج اعتبارًا من العلوق[20]. والحقيقة أنّ هذا الرأي في تدرج التحريم يُنير طريقًا أمام الذين يضعون القوانين المنظمة للتدخل الطبي في الجنين، من حيث تحديد الأعذار المجيزة، وتوزيعها على الفترة الواقعة قبل نفخ الروح بأربعين يومًا، أو في الأسابيع الاثني عشر الأولى من عمر الجنين؛ بحيث يكون أخطر هذه الأعذار مبيحًا في أي أسبوع من تلك الأسابيع، وما دونه في الخطورة يكون مبيحًا في الأسابيع الأحد عشر الأولى، والنوع التالي من الأعذار يبيح التدخلات الطبية في الأسابيع العشرة الأولى، ولا يبيحها فيما بعدها، وهكذا. وهذا يقتضي من أهل الاختصاص أن يقوموا بتحديد الأعذار التي كشفت عنها الخبرات والتجارب، وتحديد مستوى خطورتها، وتوزيعها على الأسابيع الاثني عشر الأولى من عمر الجنين. ثم تُجعل في قوانين يلزَم بها أصحاب العلاقة. وإذا رأى أهل الاختصاص اختصار مجموعات الأعذار في اثنتين أو ثلاث أو أربع أو ست، بسبب صعوبة تجزئة الأعذار إلى مجاميع صغيرة، فهذا أمر مقبول في الشرع (بحسب رأينا)؛ دفعًا للحرج أحيانًا، وتحقيقًا للعدالة أحيانًا.

والحقيقة أن حصانة الجنين قبل نفخ الروح تخضع للأعذار عند الفقهاء كافة، سواء من قال منهم بالتحريم ومن لم يقل (من باب أولى). ولكنّ المانعين اختلفوا في الأعذار المبيحة[21]. وقد يكون الاقتراح الذي ذكرناه سابقًا فيه توفيق بين الجميع؛ إذ إن حقيقته هي جعل الأعذار موزعة على مراتب الحرمة. وهذا الاقتراح يمكن تطبيقه على جميع أنواع التعامل مع الجنين.

وتكملة الاقتراح أن الأعذار المبيحة يجب أن تتصاعد في جواز الإجهاض للأعذار، وأن الأعذار المبيحة يجب أن تتصاعد في قوتها أيضًا بحسب تصاعد الحرمة، وأن تعتبر المستويات الثلاثة المعروفة: الضرورات والحاجيات والتحسينيات، بحيث إذا كان العذر من الضرورات جاز التصرف بالجنين بما تقتضيه الضرورة، وتقدر كل ضرورة بقدرها[22]. ثم تصنف الحاجيات بحسب أهميتها، وكذلك التحسينيات، وتوزع على الأسابيع.

وإنما قيّدنا الجواز بالثمانين يومًا الأولى من عمر الجنين أخذًا بقول بعض العلماء بأنّ مرحلة المضغة يجب أن تكون حريمًا لنفخ الروح احتياطًا؛ ولقربها من استقبال الروح، وازدياد غلبة الظن بذلك مع تقدم العلوم ذات العلاقة.

تطبيقات من تساؤلات البحث على القضية الثانية (حَصانة الجنين)

أ. السؤال الأول من الموضوع الثاني «التشخيص قبل الولادة»

ومطلوبه تحديد الشرعية الإسلامية للإجهاض الطبي بسبب الأمراض الجينية. ويلاحظ هذا المطلوب بوضوح في الرأي الذي ترجّح عندنا في مدى حصانة الجنين قبل نفخ الروح، وهو رأي الإمام الغزالي

(20) المرجع نفسه.

(21) عليش، ج 1، ص 399.

(22) قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، وقاعدة «الضرورات تقدر بقدرها» متفق عليهما، وإليهما تستند طائفة من الأحكام. انظر: الندوي، ج 2، ص 765.

مع بعض التوضيح والتقييد؛ وهو إباحة إسقاط الجنين بالأعذار. فإن كان المرض الجيني مميتًا، جاز إسقاطه، وكذلك الأمراض الجينية الخطيرة التي تُفقد الإنسان قدرات مهمة تنغص حياة صاحبها، وقد تنغص على أهله وعلى المجتمع، فإن ذلك كله يُعدّ من مشتملات الضروريات. أما الأمراض التي لا تصل إلى تهديد الضرورات، ولا ذلك الحد من الخطورة فيجوز الإسقاط بسببها في الأسابيع الأولى.

ب. السؤال الثاني من الموضوع الثاني «التشخيص قبل الولادة»

هذا السؤال عن حكم إنهاء الحمل بسبب جنس الجنين لا أكثر، ما يعني عدم رغبة الزوجين في جنس الجنين؛ وهذا عذر ساقط في اعتبار الشرع، ولا يبيح إسقاط الجنين، لأن المصلحة المطلوبة في هذا التصرف هي عدم الرغبة في الجنين الأنثى أو الذكر فحسب، وليس فيه أي مصلحة معتبرة في الشرع، وإنما هي شهوة نفس لا يترتب على عدم تحققها أي ضرر بمصالح الإنسان، وأكثر ما يقال فيها إنها من مكملات التحسينيات، وقد تكون موهومة. وإتلاف جنين منعقد يحتمل أن يصبح إنسانًا ذا روح إنسانية مع حياته الخلوية الموجودة أثقل في الميزان من تلك المصلحة؛ فهو إتلاف لمخلوق حي، وإن لم تنفخ فيه الروح، فلا ترتكب هذه المعصية لتحقيق أمر أقل من التحسيني. وأما هذه الممارسة بعد نفخ الروح فهي من أكبر الكبائر؛ لما تقدم أنها تعتبر قتلاً لآدمي معصوم الدم.

ومن الجدير بالذكر أن الرغبات والشهوات النفسية لم يعتبرها علماء كبار من الحاجات ولا الضرورات ما دامت لا يترتب على عدم تلبيتها أي ضرر يصيب البدن. وخير من عبّر عن هذا الأمر إمام الحرمين الجويني، إذ يقول: «لسنا نعني بالحاجة تشوف الناس إلى الطعام وتشوقهم إليه؛ فربّ مشتهٍ لشيء لا يضره الانكفاف عنه؛ فلا معتبر للتشهي والتشوف؛ فالمرعي إذن رفع الضراء واستمرار الناسِ على ما يقيم قواهم»[23].

ج. السؤال الثالث من الموضوع الثاني «التشخيص قبل الولادة»

ويشتمل هذا السؤال على استفهام عام عن حق الجنين في الاستقلالية. وجواب هذا السؤال يمكن اشتقاقه من بعض القياسات العامة التي اعتمد الفقهاء عليها في أكثر أحكام الجنين.

فأما الجنين بعد نفخ الروح فقد أثبت الفقهاء له أهلية وجوب ناقصة، بمعنى أنه يكون أهلاً لثبوت الحقوق له فحسب[24]؛ وهذا يقتضي أن يكون له حق في الخصوصية. وبحجب المعلومات الخاصة بكيانه الشخصي عن سائر البشر، إلا من كان يتضرر بهذا الحجب، كمن يُظنّ انتقال المرض إليهم أو إلى ذريتهم، وكان من الممكن تدارك ذلك. وكذلك من كان مسؤولاً في الشرع والقانون عن إصلاح أحواله البدنية والنفسية، وتربيته وحسن التعامل معه، كوالدين، فلا يجب حجب المعلومات عن هذين الصنفين؛ أما الأول فلا اعتبار الخصوصية يؤدي إلى ضرر أشد لذوي العلاقة، والثاني لتمكينه من القيام بواجباته الشرعية تجاه أطفاله.

(23) عبد الملك بن عبد الله الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم** (الدوحة: وزارة الشؤون الدينية، 1979)، ص 481.

(24) وزارة الأوقاف الكويتية، **الموسوعة الفقهية**، ج 7، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1986)، ص 155.

وأما الجنين قبل نفخ الروح فإن مقتضى ما ذكره الفقهاء من أنه لا يكون آدميًّا في هذه المرحلة، وإنما هو مخلوق يحتمل أن يصير كذلك بإذن الله تعالى، وقد أباح بعضهم إسقاطه بغير عذر، وبعضهم اشترط العذر، كما فصلناه سابقًا. وهذا يقتضي أن الجنين قبل نفخ الروح ليس له حق الاستقلالية، أو أنه تبع لأمه في استقلاليته. وقد يؤكد هذا القياس أن الفقهاء لم يعتبروا الجنين في هذه المرحلة نفسًا آدميّة، وإنما اعتبروه جزءًا من أمّه.

وعلى الرغم من مقتضى هذه القياسات، فإنا نرى أن الجنين في مرحلة ما قبل نفخ الروح كالتي بعدها له من الاستقلالية ما يحصنه من اطّلاع الناس على أسرار بدنه؛ لأنه سائرٌ في طريقٍ يوصله إلى نفخ الروح. ويكفي احتمال هذا الأمر فحسب لإثبات الحقوق له؛ فإن وُلد بعد نفخ الروحِ فيه كانت حقوقه محفوظة، ومنها أسرار بدنه. ويقوّي هذا الوضع ما صار إليه الطب من القدرة على الكشف على الجنين ومتابعة تطوره في بطن أمه في كل لحظة، والعناية به، حتى يصل إلى مرحلة الإنسانية بنفخ الروح فيه؛ وهذا يُوَلِّدُ غلبة الظن بمصير الجنين إلى نفخ الروح. فهذا ملحظٌ أقوى من القياس العام يستمد قوته من علوم الطب والحياة.

ولكن لا بد من ملاحظة أن استقلالية الجنين في جميع مراحله لا تصمد أمام الضرورات والحاجات التي تقتضيها مصلحة الجنين نفسه بتمكين من كلّفهُ الشرعُ بالعناية به وحمايته وتربيته، وهم الوالدان، ولا الضرورات والحاجات التي تقتضي إخبار من يُتوقع أن يصاب بالضرر بما كُشف من أحوال الجنين الجينيّة، وهو في هذا كبقية الناس، والشرط وجود الضرورة وعدم وجود البدائل، وعدم التسبب في الضرر للجنين في بدنه.

د. السؤال الأول من الموضوع الثالث «التشخيص الوراثي السابق للانغراس»

هل يحق للزوجين اختيار نوع البييضات الملقحة التي يتمّ نقلها؟ إذا أُخِذَ هذا السؤال بعيدًا عن البيان الموجود أعلاه، وكان السؤال عن أكثر من بيضة مخصبة لزوجين، فإن مقتضى ما رجّحنا من جواز التخلص من جنين قبل نفخ الروح لعذر طبيّ يقيني، فإن للزوجين أن يتخلصا من البييضات الملقحة المصابة، واختيار بيضة غير مصابة، بل ربما كان هذا التصرف واجبًا؛ لما فيه من دفعٍ لضرر محتمل بفعل أقل ضررًا أو لا ضرر فيه.

هـ. السؤال الرابع من الموضوع الثالث «التشخيص الوراثي السابق للانغراس»

البيان الذي استتبع هذا السؤال يفيد أن شيئًا من مكونات بيضة امرأة أجنبية عن الزوج والزوجة يوضع في بيضة الزوجة الملقحة من ماء زوجها بدلاً من مثيله، فيساعد البييضة الملقحة بطريقة شرعية على استبعاد أمراض كان سيصاب بها الجنين إذا لم تُستبعد من بيضة الأم مكونات ليوضع بدلاً منها مكونات بيضة بديلة لا علاقة لها بالأم وليس لها مساهمة بيولوجية وليس فيها برامج وراثية، كما هو مصرح به في البحث، ويقتصرُ دورها على مساعدة مقدرات البييضة الأصيلة على تأدية وظائفها على نحو

سليم[25]. ويتوقف جواب هذا السؤال على التيقن من الأثر الوراثي للجزء الدخيل على بيضة الأم؛ فإن لم يكن له أي أثر في الوضع الوراثي للجينات الموجودة أصلاً في بيضة الأم، وكان دوره كما قيل، وأن كيفية المساعدة التي يقوم بها هذا الحمض المتقدري لا تغير شيئًا في مورثات خلية الأم، وإنما تحميها من الاختلالات فحسب، فالقول بالجواز الشرعي محتمل، ويمكن أن يكون شبيهًا بالتبرع بالدم، وهو أقل مفسدة من التبرع برحم لامرأة ليس لها رحم بقصد الإنجاب، الذي أجازه بعض الباحثين المعاصرين، ولم نقل بجوازه لأن مفاسده تربو على مصالحه. والأمر في مسألتنا يتوقف على وصول أهل الاختصاص إلى قولٍ فصلٍ في كيفية المساعدة التي يقوم بها ما يسمى «نسبة الحمض النووي المتقدري».

References المراجع

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير**. بيروت: طبعة دار صادر، 1897.

الأصبحي، مالك بن أنس. **الموطأ**. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. أبوظبي: مؤسسة آل نهيان، 2004.

ابن عابدين، محمد أمين. **حاشية رد المحتار على الدر المختار**. ط 2. القاهرة: دار الطباعة المصرية، 1966.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، 1995.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. **قواعد الأحكام**. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهريّة، 1991.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. بيروت: دار المعرفة، 1978.

________. **التبيان في أقسام القرآن**. بيروت: دار المعرفة، 1981.

________. **الروح**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.

الدردير، أحمد ومحمد عرفة الدسوقي ومحمد عليش. **الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي**. القاهرة: طبعة عيسى الحلبي، [د.ت.].

البيجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**. بيروت: دار الفكر، 1981.

الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. بيروت: نشر دار الكتب العلميّة، 1995.

(25) وصفت عبارة الباحث هذه المعلومة بأنها صارت أمرًا معروفًا. ولكن عندما جرى نقاش حول الموضوع في ندوة «الأخلاق الإسلامية وسؤال الجينوم»، التي نظمها مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق في 3–5 نيسان/ أبريل 2017 بالدوحة، أفادنا صاحب البحث أنه لا يوجد جزمٌ بأن الحمض النووي المساعد (المتقدري) لا يسهم بيولوجيًا في البييضة المستقبلة.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**. الدوحة: دار إحياء التراث القطري، 1979.

______. **غياث الأمم في التياث الظلم**. الدوحة: وزارة الشؤون الدينية، 1979.

الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب. **جامع العلوم والحكم**. بيروت: دار المعرفة، 1987.

حيدر، علي. **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**. تعريب فهمي الحسيني. بيروت: دار الجيل، 1991.

الرملي، شمس الدين. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1967.

الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد. **شرح القواعد الفقهية**. دمشق: دار القلم، 1989.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. **الموافقات**. بيروت: دار المعرفة، 1997.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة، 1959.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد. **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1958.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1939.

______. **المستصفى من علم الأصول**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1965.

القليوبي، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة. **حاشية القليوبي على شرح المحلي على المنهاج**. القاهرة: طبعة عيسى الحلبي، 1955.

ملحم، محمد همام. **تأصيل فقه الأولويات**. طبعة خاصّة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر. عمّان: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2007.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980.

الندوي، علي. **جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية**. الرياض: شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، 2000.

النووي، يحيى بن شرف. **صحيح مسلم بشرح النووي**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972.

وزارة الأوقاف الكويتية. **الموسوعة الفقهية**. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1983.

تبين Tabayyun
للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية
for Philosophical Studies and Critical Theories

تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين «بيان» و«بينة» اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البينات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100_125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800_3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800_3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000_8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3ـ مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- »ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- »معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.